LA VERDAD DE JESÚS

Estudios de cristología joanea

POR

IGNACIO DE LA POTTERIE

Profesor en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXIX

Los distintos artículos que integran este volumen han sido traducidos del italiano y del francés por Gonzalo Haya.

Mateo Inurria, 15. Madrid.

Depósito legal M-2.509-1979

ISBN 84-220-0890-4.

Impreso en España. Printed in Spain.

INDICE GENERAL

INTRODUCCION

HACE muy pocos años habíamos publicado, junto con el P. St. Lyonnet, una selección de artículos sobre el tema general de la acción del Espíritu en la vida cristiana [1]*. El P. Lyonnet estudiaba el tema desde el punto de vista paulino; nosotros, desde el punto de vista joaneo. A propuesta de algunos amigos, presentamos hoy una selección paralela sobre la cristología joanea.*

En cierto sentido, este tema es más importante que el precedente, porque en la teología de Juan, la cristología ocupa el puesto central; más aún, algunos autores dicen, no sin razón, que toda la teología joanea es una cristología. Pero el aspecto específico bajo el cual Juan contempla y presenta la persona y la obra de Jesús es el de la revelación: Jesús se manifiesta progresivamente como el enviado del Padre y el Hijo de Dios; en él se nos revela a nosotros el amor salvífico del Padre. También la obra de la salvación es presentada por Juan bajo este aspecto fundamental de la revelación.

Este libro ya había sido publicado en Italia [2]*. Sin embargo, la edición española que presentamos no es simplemente una traducción: los capítulos 7 y 8 del libro italiano han sido sustituidos aquí por los capítulos 8 y 11, que desarrollan el mismo argumento, pero en manera más amplia; mientras que los capítulos 6, 9, 10 y 12 son nuevos. Hemos escogido como título de este libro* LA VERDAD DE JESÚS. *En cada uno de los capítulos se repite siempre, bajo algún aspecto, el tema central de la verdad de Jesús, es decir, la idea de que la revelación definitiva se cumple en él. Dada la importancia del tema de la verdad, hemos introducido a todo el conjunto con un capítulo sobre la concepción bíblica, especialmente joanea, de la verdad.*

[1] *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien:* Unam sanctam 55 (París, Ed. du Cerf, 1965); trad. esp.: *La vida según el Espíritu* (Salamanca, Ed. Sígueme, 1967).

[2] *Gesù Verità. Studi di cristologia giovannea* (Marietti 1973).

Los otros capítulos están agrupados en dos partes. En la parte exegética (c.1-9) se explican diversos textos cristológicos del cuarto evangelio siguiendo el orden del libro: esta serie se abre con el estudio del testimonio de Juan Bautista sobre el Cordero de Dios (1,29.36) y se cierra con el análisis de la interpretación joanea de la muerte de Jesús (19,28), centro y punto de confluencia de las grandes líneas de la soteriología del cuarto evangelio. En la segunda parte, más breve (c.10-13), se presentan algunos de los temas más íntimamente relacionados con la cristología joanea: sentido del término χάρις *en el prólogo de Juan, concepto de testimonio, modos de conocimiento en el cuarto evangelio y Jesús como centro de la revelación.*

Algunos de estos estudios de cristología joanea son un poco más técnicos; otros, de estilo más suelto. Pero serán, sin duda, de cierta utilidad en un tiempo en el que con demasiada frecuencia algunos teólogos ponen en tela de juicio los aspectos fundamentales de la cristología. Por esto ofrecemos este volumen al lector, esperando que pueda ayudarle a profundizar en la contemplación del Jesús del cuarto evangelio, penetrar en su verdad y en su misterio. Así, cada uno por sí mismo llegará a la convicción que logró San Agustín, el más grande comentarista de este evangelio entre los antiguos: «Los otros evangelios nos hacen evocar los dones de la vida activa; en el evangelio de Juan resplandecen los dones de la vida contemplativa, pero sólo para quienes son capaces de reconocerlos» [3].

13 de octubre de 1978
Pontificio Instituto Bíblico
(Roma)

I. DE LA POTTERIE

[3] SAN AGUSTÍN, *De consensu evangelistarum* IV, 10,10: PL 34,1228.

S I G L A S

BeihZAW	*Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* (Berlin).
Bib	*Biblica* (Roma).
BiKi	*Bibel und Kirche* (Stuttgart).
BVC	*Bible et Vie Chrétienne* (Maredsous).
BZ	*Biblische Zeitschrift* (Paderborn).
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly* (Washington).
CH	*Church History* (Berne).
DSpir	*Dictionnaire de Spiritualité* (Paris).
EstMar	*Estudios Marianos* (Madrid).
EtFranc	*Études Franciscaines* (Blois).
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses* (Louvain).
ETRel	*Études Théologiques et Religieuses* (Montpellier).
FRLANT	*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* (Göttingen).
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Corpus Berolinense)* (Leipzig).
HeythJ	*Heythrop Journal* (Oxford).
JRS	*Journal of Roman Studies* (London).
JTS	*Journal of Theological Studies* (Oxford-London).
LumVie	*Lumière et Vie* (Lyon).
LumVit	*Lumen Vitae* (Bruxelles).
MüTZ	*Münchener Theologische Zeitschrift* (München).
NRT	*Nouvelle Revue Théologique* (Louvain).
NT	*Novum Testamentum* (Leide).
NtAbh	*Neutestamentliche Abhandlungen* (Münster).
NTS	*New Testament Studies* (Cambridge).
PG	*Patrologia Graeca* (Migne) (Paris).
PL	*Patrologia Latina* (Migne) (Paris).
RecBib	*Recherches Bibliques* (Louvain).
RevEtAug	*Revue des Études Augustiniennes* (Bordeaux).
RHLR	*Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* (Paris).
RHPhilRel	*Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses* (Strasbourg).

RScRel	*Revue des Sciences Religieuses* (Strasbourg).
RThom	*Revue Thomiste* (Paris-Toulouse-Bruxelles).
RTPhil	*Revue de Théologie et Philosophie* (Lausanne).
ScEccl	*Sciences Ecclésiastiques.*
ScotJT	*Scottish Journal of Theology* (Edinburgh).
Script	*Scripture* (London).
SDB	*Supplément au Dictionnaire de la Bible* (Paris).
StiZt	*Stimmen der Zeit* (Freiburg i. B).
TheolZeit	*Theologische Zeitschrift* (Basel).
ThWb(NT)	*Theologische Wörterbuch (zum N.T.)* (Stuttgart).
TLZ	*Theologische Literaturzeitung* (Berlin).
TM	Testo Masoretico.
TU	*Texte und Untersuchungen* (Berlin-Ost.).
TZBas	*Theologische Zeitschrift* (Basel).
VD	*Verbum Domini* (Roma).
ZKT	*Zeitschrift für Katholische Theologie* (Innsbruck).
ZNW	*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des alten Christentums* (Berlin).

CAPÍTULO INTRODUCTORIO

VERDAD BIBLICA Y VERDAD CRISTIANA *

Según la justa observación de algunos autores contemporáneos, estamos atravesando hoy una crisis sobre el sentido de la verdad [1]. Un filósofo italiano, el profesor F. M. Sciacca, analizando con agudeza la situación cultural de nuestro tiempo, denunciaba el peligro de una verdadera y propia «eliminación de la verdad» [2]. Y tiempo atrás, en la introducción a la edición italiana de tres ensayos del teólogo alemán W. Pannenberg, entre los cuales uno dedicado expresamente al tema *¿Qué es la verdad?*, Vittorino Grossi escribía: «El pensamiento moderno encuentra una dificultad y desazón particular cuando trata de la 'verdad'» [3].

¿Cuáles son las razones de esta situación? Hay que buscarlas en el predominio creciente del subjetivismo en el pensamiento moderno, iniciado con Kant o quizás ya con los mismos filósofos del Renacimiento. Pero no es asunto nuestro el indagar las causas profundas de la crisis. Lo único que pretendemos es analizar, a grandes rasgos, la situación actual; nos preguntaremos qué significa el concepto de «verdad» para la mentalidad moderna, para hacer después una comparación con el concepto tradicional, heredado de la Grecia antigua. Pero junto al concepto clásico existe una idea específicamente cristiana de la verdad. Trataremos de mostrar en qué se distingue ésta de la concepción profana. Después de aclarar los conceptos, queremos, en una segunda parte, profundizar la concepción cristiana de la verdad a la luz de los datos de la Sagrada Escritura. Al final haremos una comparación entre la concepción cristiana y las ideas modernas sobre la verdad, para ver en qué sentido el mensaje cristiano responde a los interrogantes de los hombres de nuestro tiempo.

* *Il Fuoco* 6 XIX, noviembre-diciembre 1971.

[1] J. DANIÉLOU, *La crise du sens de la vérité*, en *L'enseignement de la philosophie:* Recherches et débats 36 (Paris 1961) 146-62.

[2] F. M. SCIACCA, *Il rovesciamento della prospettiva filosofica e le sue conseguenze:* Rassegna di teologia 11 (1970) 197-306 (cf. 298).

[3] W. PANNENBERG, *Strutture fondamentali della teologia*, ed. ital. a cura di C. Benincasa (Bologna 1970); cf. la Introducción de V. Grossi, 8.

I. VERDAD PROFANA Y VERDAD CRISTIANA

1. Existen diversos conceptos de verdad: verdad metafísica, verdad científica, verdad procesal (en el campo de la justicia), verdad en la información; se podría analizar también la verdad ética, la verdad histórica, e incluso la verdad del arte, de la poesía, del mito, etc. Nosotros hablaremos de la verdad religiosa y cristiana. Pero, como hemos dicho, para captar mejor la diferencia entre la concepción cristiana y la concepción profana, queremos preguntarnos en primer lugar qué significa *la idea de verdad para el pensamiento moderno.*

Podemos distinguir aquí tres corrientes principales.

a) Consideramos, en primer lugar, la corriente existencialista, derivada de S. Kierkegaard. Este filósofo danés, fundador del existencialismo moderno, ha escrito la famosa frase: «La verdad es la subjetividad»; o bien, dándole la vuelta a la expresión: «La subjetividad es la verdad» [4]. Para Kierkegaard, parece que sería indiferente si la adhesión subjetiva del espíritu se aplicaba a un sujeto bueno o a uno malo. Pero la tradición existencialista que se ha desarrollado después de él pone indudablemente el acento, en forma casi exclusiva, sobre el sujeto. Lo que se busca no es la verdad en absoluto, sino la verdad individual [5], es decir, la autenticidad en el propio comportamiento. Kierkegaard decía, por ejemplo, que la oración verdadera no es necesariamente la del cristiano que ruega al verdadero Dios, aunque hablándole sin convicción; por el contrario, el pagano que se dirige a un ídolo, pero invocándolo con toda la pasión de su corazón, es un hombre que ora «en verdad» [6].

Sin duda, esta concepción existencialista contiene mucho de verdad; representa para cada uno la invitación apremiante a la autenticidad en sus convicciones y a un compromiso sincero por ellas. Pero también puede exponer a los hombres al peligro de confundir verdad y sinceridad y de no darle en adelante casi ninguna importancia a aquello en que creen; tendencia subjetivista típica de nuestro tiempo.

b) Otra corriente es la pragmática, la cual sigue a Nietzsche y a William James. Para el filósofo alemán de la segunda mitad del siglo pasado, la verdad no es una realidad ontológica, no existe una naturaleza absoluta de las cosas. Nietzsche ha desencadenado un ataque feroz contra todo

[4] Texto citado por L. MALEVEZ, *Subjectivité et vérité chez Kierkegaard et dans la théologie chrétienne*, en *Mélanges J. Maréchal* II (Bruxelles 1950) 408-23 (cf. 408).

[5] W. PANNENBERG, *Cos'è verità?*, en el volumen citado (n.3) 36.

[6] L. MALEVEZ, art. cit., 409.

pensamiento metafísico, que es, para él, un indicio de decadencia. Lo verdadero, según Nietzsche, no es una realidad existente que tratamos de descubrir y de conocer; es algo que se encuentra ante nosotros como un haz de posibilidades que nosotros debemos realizar. La verdad no está en el ser, sino en el valor; es verdadero lo que se logra en la vida, lo que produce. Una cosa tiene valor y se puede llamar verdadera en cuanto es útil para el futuro y el progreso, en cuanto da al hombre la posibilidad de superarse a sí mismo para producir al superhombre. Se comprende, pues, que Nietzsche haya escrito en su libro *La voluntad de poder:* «El criterio de la verdad se encuentra en la intensificación del sentimiento de poder» [7]. El atribuye, por tanto, un primado absoluto al querer sobre el conocer, al hacer sobre el ser, al desarrollo de la vida sobre la contemplación de la verdad. La norma fundamental de lo verdadero es la eficacia para el progreso humano, para la preparación del genio, del superhombre. Adviértase qué próxima está esta filosofía del progreso a las teorías del marxismo.

Pero, sorprendente paradoja, un influjo de estas concepciones pragmáticas se advierte también en algunas orientaciones recientes de la teología, según las cuales la verdad tiene que ser verificada por la *práctica* (praxis).

El P. Schillebeeckx escribía hace pocos años: «Se pone más el acento sobre el actuar, sobre el hacer; mucho más sobre la ortopraxis que sobre la ortodoxia. Este es el gran giro que se ha producido en la concepción de la existencia cristiana» [8]. Así se explica la aparición, en estos últimos tiempos, de la «teología de la esperanza» y de las que se dicen teologías bajo los títulos de «teología política» o «teología de la revolución».

¿Cómo hay que valorar estas tendencias? Difícilmente se puede negar el influjo marxista sobre la teología política. Sin embargo, es necesario reconocer que esta corriente ha sacado a la luz un aspecto importante de la búsqueda de la verdad: el que ésta no puede quedar separada de la vida. Una verdad que sólo puede ser contemplada y que no cambia nada en el mundo ni en el hombre, queda estéril; es como una cosa abstracta, irreal, lejana, que no puede interesar. La verdad debe

[7] NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht* III § 354,45: «Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls». Sobre la noción de verdad en Nietzsche cf. también J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (Paris 1966). El texto citado está comentado por el autor en la p.494.

[8] Cf. C. DUMONT, *Des trois dimensions retrouvées en théologie: eschatologie-orthopraxie-herméneutique:* NRT 92 (1970), 561-92 (cf. 571).

ser abierta hacia el futuro, suscitar y nutrir la esperanza, impulsar a la acción. Pero es igualmente verdadero que la primacía absoluta dada a la acción le quita a la acción misma toda norma directriz; el actuar debe estar iluminado y guiado por la verdad; de lo contrario, es desordenado y anárquico; en política puede conducir a la revolución, a la dictadura, a la barbarie [9]. Una visión demasiado pragmática hace perder de vista valores esenciales de la vida humana, como la amistad, la reflexión interior, la contemplación, la oración, y desvía al hombre de su vocación última y más alta, que es entrar en comunión con Dios.

c) Una tercera orientación de la concepción moderna de la verdad es su tendencia hacia un cierto positivismo. El espíritu científico y la mentalidad tecnológica de nuestro tiempo han traído como consecuencia la inminente tentación de relacionar muy estrechamente verdad y verificación: es verdadero sólo lo que se puede verificar; los únicos criterios de la verdad son los de las ciencias positivas. Según el filósofo alemán W. Kamlah, la noción moderna de verdad se identificaría con el concepto de verdad científica [10].

Es verdad que los auténticos científicos ya no caen en la tentación, como en los tiempos del cientifismo, de dar un valor absoluto a sus propias afirmaciones. Como acertadamente ha dicho el profesor E. Agazzi, los científicos de hoy están demasiado convencidos de la provisoriedad y de la relatividad del razonamiento científico; por esto son más bien escépticos sobre la posibilidad de conocer la verdad. Sin embargo, es cierto que también ellos se inclinan a no reconocer otros criterios de verdad si no son los de verificabilidad científica.

También en esta mentalidad puede reconocerse como aspecto bueno su aprecio por los datos concretos y positivos, por las cosas objetivas; de esta forma, esta corriente crítica puede servir de contrapeso a la corriente subjetivista de la que hablábamos antes. Queda, sin embargo, el hecho de que un espíritu formado de manera demasiado unilateral en el método científico, no admite fácilmente otra realidad fuera de las empíricas. Esto supondría la renuncia a los valores superiores de orden moral, metafísico y religioso; y tendría como consecuencia el imposibilitar el conocimiento de las

[9] J. DANIÉLOU, art. cit., 152: «La fuerza que crea el derecho, el poder convertido en criterio de la verdad, ésta es la justificación de todas las opresiones, sean económicas o políticas».

[10] W. KAMLAH, *Der moderne Wahrheitsbegriff*, en el volumen colectivo *Einsichten. G. Krüger zum 60. Geburtstag* (Frankfurt 1962) 107-30 (cf. 125-27).

realidades trascendentes, de lo absoluto, de Dios mismo.

2. Frente a estas corrientes, que en parte son desviaciones, recordemos brevemente *la concepción clásica de la verdad,* heredada de la Grecia antigua. Para los griegos, la verdad es, fundamentalmente, algo objetivo: la verdad es la realidad misma de una cosa en cuanto es conocida, en cuanto se revela al espíritu; es, por tanto, el ser en cuanto manifestación, revelación, apertura, luz para el espíritu. También se puede hablar de la verdad del espíritu cuando éste se abre a la verdad de las cosas. En este caso, la verdad consiste en la correspondencia del espíritu con la realidad. Esta es la concepción más difundida, más común, de la verdad. Conocer la verdad, por tanto, significa conocer las cosas como son realmente. Esta concepción encuentra numerosas aplicaciones en la vida concreta, en el campo del derecho, de la historia, de la filosofía, etc.: el juez que quiere conocer la verdad trata de conocer exactamente cómo se han desarrollado los hechos en el delito objeto del proceso; igualmente, el historiador estudia los documentos antiguos para conocer un determinado período del pasado; el filósofo reflexiona sobre la esencia, sobre el último fundamento de las cosas; por eso, la tradición filosófica decía que Dios mismo es la verdad. Albino, filósofo platónico del siglo II d.C., escribía: «Dios es... la divinidad, la esencia, la verdad, como el sol es el principio de toda luz» [11].

Si comparamos esta teoría clásica de la verdad con las ideas modernas expuestas al comienzo, saltan inmediatamente a la vista diferencias significativas. La concepción griega se caracterizaba por el respeto a la objetividad, mientras que el existencialismo moderno pone la verdad en el sujeto, en la experiencia personal del hombre, en la autenticidad de su comportamiento, en su fuerza creadora. La segunda diferencia está relacionada con la primera: para el intelectualismo griego, la verdad era objeto de contemplación; según el *Corpus Hermeticum* (colección de escritos de inspiración platónica), la beatitud consiste en «contemplar la belleza de la verdad» [12]; es una concepción estática, no impulsa a la acción. Por el contrario, muchos modernos se forman una idea pragmática y dinámica de la verdad: no se la alcanza mediante la contemplación, sino que se la encuentra en el actuar, en el hacer; tiene valor lo que se logra en la vida, lo que obtiene resultados concretos, o también lo que es verificable.

[11] Cf. *Appendix Platonica* de las obras de Platón, ed. C.-F. Hermann (col. Teubner) VI (Leipzig 1907) 164.

[12] Texto del *Corpus Hermeticum* (VIII 3) del siglo I-III d. C.

De este rápido confrontamiento resulta que no se trata de escoger simplemente una concepción y de rechazar la otra. Se impone el completar una con otra. Citaremos de nuevo al profesor F. M. Sciacca: «... no se trata de un *aut-aut,* el hacer *o* el ser; el problema se presenta en forma de síntesis, porque el hacer sin el ser es ciego y hasta cierto punto significa solamente deshacer; por otra parte, el ser que es fecundo no debe esterilizarse desinteresándose del hacer. Así, pues, el problema es de ser para hacer, o también podría decir —usando un término clásico— de contemplar... para conocer, y después actuar con claridad precisamente porque nos ilumina la verdad» [13].

3. Hemos antepuesto estas reflexiones de orden filosófico para comprender mejor, al confrontarla con la verdad profana, qué es propiamente *la verdad cristiana.* La filosofía clásica era realística, reconocía el carácter objetivo de la verdad; la concepción actual, por el contrario, se caracteriza por lo que W. Pannenberg llama «la subjetivación de la verdad» [14].

También la noción cristiana de la verdad, como veremos, ha conocido una evolución análoga, es decir, una oscilación entre el aspecto objetivo y el aspecto subjetivo de la verdad. Pero, antes de mostrarlo, trataremos de hacernos una idea global sobre la esencia de la verdad según la visión cristiana.

a) La verdad cristiana no es idéntica a la verdad de los griegos. Es necesario insistir en este punto, porque se ha difundido ampliamente la opinión de que la revelación cristiana está íntimamente ligada a la filosofía griega. Esto es verdad sólo hasta cierto punto; históricamente hablando, el pensamiento cristiano se ha expresado durante muchos siglos en las categorías de la filosofía griega; sin embargo, la frase de Nietzsche: «El cristianismo es un platonismo para el pueblo», me parece inaceptable. Siempre ha existido una diferencia entre cristianismo y platonismo; el cristianismo es una religión revelada, no es una filosofía, aunque ciertamente se sirve de conceptos filosóficos para formular y explicar su pensamiento.

La distinción entre platonismo y cristianismo aparece muy clara en la noción de verdad. Muchas expresiones de la tradición cristiana nos muestran qué significa para ella la verdad. En los primeros siglos, Dios era llamado con frecuencia «el

[13] F. M. SCIACCA, *Il rovesciamento della prospettiva filosofica e le sue conseguenze:* Rassegna di teologia 11 (1970), 305.

[14] PANNENBERG, o.c. (cf. n.3); la fórmula citada se encuentra en el primero de los ensayos recogidos en este volumen: *Cos'è verità?* 21-53 (cf. 36).

Dios de la verdad» o «el Padre de la verdad». Con estas fórmulas, los cristianos no pretendían expresar la idea platónica de que Dios es la realidad suprema (idea indudablemente justa, pero que no correspondía a sus pretensiones); para ellos, estas expresiones mostraban a Dios como aquel que nos ha dirigido su palabra, como fuente de la verdad y de la revelación. Encontramos un buen ejemplo en una oración de los *Hechos de Tomás:* «Te alabo, Señor Jesús, porque tú has revelado tu verdad entre estos hombres; porque tú solo, y ningún otro, eres el Dios de la verdad» (n.25) [15]. Hemos oído la palabra decisiva: «Tú has revelado». La verdad cristiana no es, pues, como en la filosofía griega, el ser absoluto del mismo Dios, sino la palabra de Dios, la divina revelación, que se nos ha comunicado en Jesucristo y que se constituye para nosotros en la norma de la vida y la fuente de la santificación. San Ireneo escribía: «Dios comunicó a sus apóstoles el poder de predicar el Evangelio; por medio de ellos conocemos la verdad, es decir, la doctrina del Hijo de Dios» [16]. Observamos en este texto la equivalencia de las tres expresiones: el Evangelio, la verdad, la doctrina del Hijo de Dios. En los siglos siguientes encontramos toda una serie de expresiones en las que aparece inmediatamente este significado de la palabra *verdad.* He aquí algunas de estas fórmulas: la verdad cristiana, la verdad católica, la verdad de la fe, la luz de la verdad, la espada de la verdad [17]. El concilio de Orán, en el 529, usaba como equivalente la palabra *verdad* y la expresión «la predicación salvífica» del Evangelio [18]. En el mismo sentido, el concilio de Trento decía que el Evangelio es la fuente de toda *verdad salvífica:* «fontem omnis... salutaris veritatis» [19], fórmula que fue retomada en nuestro tiempo por el concilio Vaticano II [20]. Para la tradición cristiana es, pues, obvio que la verdad es la divina revelación, el mensaje de la salvación, la verdadera fe, la doctrina del Evangelio predicada por la Iglesia.

b) Sin embargo, como hemos dicho, la noción cristiana de la verdad ha conocido variaciones análogas a las que he-

[15] El título «Dios de la verdad» se repite también frecuentemente en las *Constitutiones Apostolorum,* una de las primeras colecciones de textos litúrgicos.

[16] SAN IRENEO, *Adversus haereses* III, Prólogo.

[17] Hemos dado varias referencias para estas expresiones en nuestro ensayo *Verità della Sacra Scrittura e storia della salvezza alla luce della Costituzione dogmatica «Dei Verbum»;* cf. el volumen colectivo *La «verità» della Bibbia nel dibattito attuale* («Giornale di teologia», 21) (Brescia 1968) 301.

[18] Ibid., 295; cf. DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum* ed.34 (Herder, 1947), n.377 (180).

[19] Ibid., 295; cf. DENZ.-SCH., o.c., n.1501 (783).

[20] Const. *Dei Verbum* II 7.

mos visto en el concepto profano de la verdad. Pero mientras que en esta última se pasaba progresivamente a una concepción cada vez más subjetiva y personal de la verdad, se puede decir que, por el contrario, el concepto cristiano ha conocido una evolución en sentido inverso. En la tradición antigua, la verdad de la revelación tenía, ciertamente, un carácter objetivo, pero era al mismo tiempo concreta y personal: se identificaba con el Evangelio predicado, estaba estrictamente relacionada con Dios, «el Padre de la verdad», y más aún con Jesucristo, el cual, como en San Juan, era llamado frecuentemente «la Verdad» [21]. En la teología moderna, por el contrario, desde el concilio de Trento al concilio Vaticano II aparece una progresiva intelectualización de la concepción de la verdad; ésta se presentaba en forma muy abstracta; se concebía la revelación como un sistema, una *doctrina;* como un conjunto de verdades reveladas, comunicadas por Dios, y contenidas en los libros de la Sagrada Escritura o en la tradición y propuestas a nuestra fe por el Magisterio eclesiástico. Por esto, la Sagrada Escritura y la tradición eran consideradas como los documentos, como las dos fuentes de la revelación [22].

La constitución *Dei Verbum,* del concilio Vaticano II, sobre la divina revelación, cambió radicalmente esa presentación intelectualista de la verdad, volviendo a una concepción más personal, mucho más cercana a la Sagrada Escritura y a la tradición antigua. La verdad está presentada en el concilio como la manifestación de Dios en la historia de la salvación, manifestación que se realiza plenamente en la persona de Cristo. El capítulo primero enseña que la verdad, sea sobre Dios, sea sobre la salvación de los hombres, «resplandece para nosotros en Cristo, el cual es, al mismo tiempo, el mediador y la plenitud de toda la revelación» (n.2). En el capítulo quinto se dice que «toda la verdad se encierra en el misterio de Cristo» (n.24). Y, según la declaración *Dignitatis humanae,* sobre la libertad religiosa, «la Iglesia católica es maestra de la verdad, y su misión es anunciar y enseñar competentemente la verdad que es Cristo» (n.14).

c) Podemos concluir esta primera parte. De los diversos textos citados, que nos hacen recorrer veinte siglos de tradi-

[21] Por ejemplo, DENZ.-SCH., o.c., n.383 (186), 468 (246), 688 (351), 778 (408), 804 (432).

[22] Cf. M. CUMINETTI, *Crisi o fine della gerarchia?:* Testimonianze, 13 nov. 1970, 785-800 (cf. 796-97, sobre la conceptualización de la verdad en los tiempos modernos); H. BOUILLARD, *Révélation et histoire,* en el volumen colectivo *La théologie de l'histoire. Herméneutique et eschatologie* (por E. Castelli) (1971), 91-104; cf. 92-96: «Révélation-doctrine: de Trente à Vatican II».

ción, resulta evidente que el cristianismo posee una concepción propia sobre la verdad; existe una diferencia esencial entre la religión cristiana y cualquier filosofía humana. La verdad cristiana es la revelación divina, la palabra de Dios dirigida a la humanidad en Jesucristo, no sólo para desvelar los misterios de la vida divina, sino también para llevar al hombre un mensaje de salvación, y, por tanto, para invitarlo a sobrepasarse a sí mismo y participar en la vida de Dios.

II. VERDAD CRISTIANA Y VERDAD BÍBLICA

Según el concilio Vaticano II (constitución *Dei Verbum* n.24), la teología se basa en la Sagrada Escritura como en un fundamento perenne; es en ella precisamente donde se consolida y donde continuamente rejuvenece; por esto, el estudio de la Sagrada Escritura debe ser como el alma de la teología.

Ahora bien, hemos constatado más arriba que la idea de la verdad cristiana no se ha mantenido siempre en toda su pureza en la historia de la teología, especialmente en la teología postridentina. Más aún, algunos teólogos no parecen haberse dado siempre suficiente cuenta de que existe un concepto de la verdad específicamente cristiano; una noción que no es idéntica a la de Platón, ni a la de Aristóteles, ni quizás a la de Santo Tomás, pero que proviene de la Sagrada Escritura y que se repite en todos los períodos de la tradición, especialmente en los documentos del Magisterio y en los textos litúrgicos; tal concepción es menos frecuente en los Padres de la Iglesia, porque estaban muy influenciados por la filosofía antigua.

Podemos ilustrar estas afirmaciones sobre la continuidad entre el uso bíblico y el uso litúrgico referentes al tema de la verdad presentando dos o tres textos significativos. Antes de la última reforma litúrgica, el *Misal romano,* en una oración por los judíos, en el viernes santo, hacía rogar a Dios «que reconozcan la luz de tu verdad, que es Cristo»; el texto actual dice, en forma equivalente, «que reconozcan ellos también al Redentor de todos». En la misa por la propagación de la fe se ruega así: «¡Oh Dios, que quieres que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad!, envía, te rogamos, operarios a tu mies...» La fórmula «llegar al conocimiento de la verdad» está tomada literalmente de la primera carta a Timoteo (2,4), lo que demuestra que esta fórmula litúrgica está ligada a los textos bíblicos.

Por todo esto, y centrándonos ya directamente en la Sagrada Escritura, queremos examinar ahora más a fondo esta noción de verdad revelada.

1. El tema viene del Antiguo Testamento. En la tradición sapiencial y en Daniel, el último de los grandes profetas, la verdad designa la doctrina de la sabiduría, la verdad revelada. La mayor parte de las veces encontramos ligadas las nociones de verdad y de sabiduría. Por ejemplo, en el libro de los Proverbios: «¡Adquiere la verdad y no la vendas; sabiduría, disciplina e inteligencia!» (23,23). Y el autor del Eclesiástico dirige a sus discípulos esta magnífica exhortación, tan actual hoy día: «Lucha por la verdad hasta la muerte; el Señor Dios combatirá por ti» (texto griego 4,28).

Pero en diversos textos pasa al primer plano la idea de revelación. La verdad designa entonces la revelación del plan divino de la salvación. En uno de los himnos de Qumrân se lee, por ejemplo, esta oración: «Quiero alabarte, ¡oh Señor!, porque me has dado la inteligencia de tu verdad y me has hecho conocer tus maravillosos misterios» (I QH 7,26-27).

2. En el Nuevo Testamento, los textos en que se habla más frecuentemente de la verdad son precisamente los escritos más teológicos, es decir, las cartas de San Pablo y de San Juan, y el cuarto evangelio.

a) Para Pablo, el apóstol de los gentiles, la verdad se identifica con el mensaje del Evangelio (Gál 2,5-14); y recuerda a los cristianos de Efeso: «Vosotros (habéis oído) la palabra de la verdad, el Evangelio de vuestra salvación» (Ef 1,13). Por tanto, «llegar al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4; 2 Tim 3,7) quiere decir acoger la buena nueva de la salvación, adherirse a la nueva fe, hacerse cristiano.

La verdad predicada por el Apóstol no es una teoría abstracta, un sistema doctrinal; en el centro de su mensaje está la persona de Cristo. Pablo dice a los de Efeso: «La verdad está en Jesús» (Ef 4,21). Para él, acoger la verdad del Evangelio significa «aprehender a Cristo..., oír acerca de él, ser enseñado en él» (Ef 4,20-21). En la segunda carta a los Corintios, Pablo subraya con fuerza que la palabra del Evangelio es la revelación del misterio de Cristo; el fin de su obra apostólica es «manifestar la verdad», «hacer brillar el esplendor del Evangelio de la gloria de Cristo», «hacer resplandecer el conocimiento de la gloria de Dios que se asienta en el rostro de Jesucristo» (2 Cor 4,2-6).

b) Pero es, sin duda, *San Juan* el autor que ha profundi-

zado más el tema de la verdad y que ha hecho resaltar más intensamente su relación con el misterio de Cristo [23].

Para el autor del cuarto evangelio, Jesús es, ante todo, el Revelador del Padre. El evangelista describe su misión en los siguientes términos: «Aquel que viene del cielo es superior a todos y atestigua lo que ha visto y oído; y, sin embargo, ninguno acepta su testimonio» (3,31-32). Y Jesús mismo declara a los judíos de Jerusalén: «Yo os he proclamado la verdad como yo la he oído de Dios... Pero a mí, que os digo la verdad, no me creéis» (8,40-45).

Si la idea de revelación es tan central para San Juan, se comprende bien que haya escrito en el prólogo: «La Ley fue dada por Moisés; la gracia de la verdad (la plenitud de la revelación) ha venido a nosotros en Jesucristo» (1,17). Pero el texto fundamental se encuentra en los discursos de Jesús en la última cena: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (14,6). Jesús se denomina la verdad no en el sentido de la metafísica platónica, como si quisiera mostrar en sí mismo el ser absoluto y divino. Jesús usa aquí el lenguaje de la tradición bíblica y judía, para las cuales «la verdad» es un mensaje de salvación, la palabra de la revelación; él es, pues, la verdad, en cuanto él, el hombre Jesús, es la plenitud de la revelación para nosotros. Profundizar la verdad cristiana quiere decir profundizar el misterio de Cristo, descubrir cada vez más, en el mismo proceso de nuestra fe, que él, el hombre Jesús, se manifiesta a nosotros como Hijo de Dios. De esta forma, Cristo es también para nosotros la vida, porque, mediante la comunión con él, participamos de la vida de Dios. En esta invitación reside todo el sentido de la vida cristiana.

Para actuar y realizar esta vocación es enviado a los creyentes el Paráclito, llamado en el cuarto evangelio el Espíritu de la verdad. Su misión no es la de aportar una nueva revelación, otra verdad distinta de la de Jesús, sino la de hacer comprender, de hacer penetrar y asimilar la verdad de Jesús. El mismo Cristo decía en la última cena: «El Espíritu Santo, que el Padre os enviará en mi nombre, os enseñará y os hará recordar todo aquello que yo os he dicho» (14,28); «El Espíritu de la verdad os conducirá hasta toda la verdad» (16,13). La misión del Espíritu Santo será, pues, la de hacer penetrar en el corazón de los creyentes el mensaje de Jesús, de darles una comprensión personal y existencial de este mensaje, una inteligencia de la fe.

[23] Cf. I. DE LA POTTERIE, *La verità in San Giovanni*, en el volumen *San Giovanni*. Actas de la XVII Semana Bíblica (Brescia 1964) 122-44.

Así se podrá desarrollar la nueva vida de los discípulos de Cristo; para San Juan, esta vida es una vida en la verdad, una vida a la luz de Cristo. Más que cualquier otro autor del Nuevo Testamento, insiste él en el papel de la verdad en la vida de los creyentes. La verdad no es para él, como para el pensamiento griego, un objeto de pura contemplación intelectual, sino el principio fundamental de la moral cristiana, de la transformación y de la renovación del hombre. Por esto, San Juan usa muchas expresiones para describir la función de la verdad en el comportamiento y en el actuar del cristiano.

Lo primero que se espera de un hombre que se sitúa ante Cristo y ante su verdad es que él «haga la verdad». Esta fórmula bíblica «hacer la verdad» no significa, como podría pensarse, vivir en conformidad con la verdad. En el cuarto evangelio, «hacer la verdad» significa todo el proceso de asimilación de la verdad, el camino del progreso en la fe; significa «hacer *propia* la verdad» de Jesús escuchando su palabra y contemplando su persona y sus obras. De esta forma, el hombre entra en el misterio de Cristo y llega a ser cristiano.

Pero no basta creer. El creyente debe profundizar su fe. Esto es lo que Juan llama «conocer la verdad». Este conocimiento profundo no se consigue en un día; se logra poco a poco, al ritmo mismo del desarrollo de la fe.

Jesús decía a los judíos: «Si permanecéis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos; así conoceréis la verdad» (es decir, la penetraréis progresivamente) (8,32). La condición es clara: es necesario, en el pleno sentido de la palabra, llegar a ser personalmente discípulo de Jesús. Así se llega a «ser de la verdad», como repite San Juan (18,37; 1 Jn 3,19). El verdadero cristiano es aquel que ha puesto su vida en armonía con la verdad y vive de modo habitual en el arraigamiento de la verdad, inspirándose en ella para todo su modo de actuar.

Esta exigencia es muy importante. Según San Juan, para ser cristiano no basta, pues, aceptar intelectualmente verdades de la fe sin compromiso personal. El cristiano vive en la verdad sólo cuando trata continuamente de asimilarla para dejarse transformar progresivamente por ella. Esto es la condena de todo formalismo, de toda superficialidad, de todo cristianismo indiferente, no auténtico. La doctrina joanea sobre la verdad exige que el cristiano sea un creyente dispuesto, convencido, comprometido. El fermento, el secreto de esta renovación, está en su conocimiento íntimo y personal de la verdad, en su encuentro existencial con Cristo.

Otras muchas fórmulas joaneas describen la acción concreta del hombre que ha sido renovado de esta forma por la verdad. En sus relaciones con Dios adorará al Padre «en el Espíritu y en la Verdad» (4,23-24); su oración, inspirada por el Espíritu de la verdad, se hará en comunión íntima con Cristo, el Hijo de Dios; será una oración filial, como característica fundamental de la auténtica oración cristiana. Este progreso de los creyentes en la vida de hijos de Dios es precisamente lo que pretendía Jesús cuando en la última cena rogaba que los discípulos fuesen «santificados en la verdad» (17,17). La verdad, considerada aquí como la fuente interior de la santificación, es la revelación del nombre del Padre; santificarse en la verdad significa, pues, vivir más profundamente nuestra vida de hijos de Dios.

Al mismo tiempo, esta vida es una liberación del hombre. Por eso, Juan ha escrito esa fórmula estupenda, profunda y misteriosa que ha fascinado tanto al pensamiento occidental: *Veritas liberabit vos:* «La verdad os hará libres» (8,32). El poder liberador de la verdad vale en todos los campos; la expresión joanea puede, pues, aplicarse a la verdad científica, a la verdad del arte y la literatura, a la verdad filosófica y metafísica. Pero es obvio que el autor del cuarto evangelio hablaba de la verdad religiosa, de la verdad cristiana. Ser liberado por esta verdad tiene doble significado: negativo y positivo. El aspecto negativo consiste en que la verdad, cuando tratamos sinceramente de asimilarla, ejerce sobre nosotros una acción purificadora. Cuando la verdad de Cristo vive en el corazón de un hombre, lo libera del pecado, difunde en él la serenidad, la paz, la alegría, la luz interior. Pero la verdad tiene también un efecto directamente positivo: el de lograr que el hombre llegue a ser plenamente él mismo. También la filosofía moderna considera libre al hombre que puede llegar a ser lo que debe ser, al hombre que puede realizar al máximo la propia personalidad. Esto significa para un cristiano, realizar su vocación de hijo de Dios. La libertad cristiana es la libertad de los hijos de Dios. Ahora bien, esta libertad es el fruto en nosotros de la verdad. En efecto, la verdad de Cristo es la revelación de la paternidad de Dios; vivir en esta verdad nos hace necesariamente avanzar en la vida de hijos de Dios.

Pero sería un gran error creer que la verdad cristiana tenga efecto solamente para la vida interior y la santificación personal de los creyentes, es decir, para sus relaciones con Dios. Juan insiste mucho también en los frutos que la verdad debe producir en el plano horizontal y comunitario de las

relaciones entre los hombres. Son frutos de amor, de caridad. Juan los describe con la expresión bíblica «caminar en la verdad» (2 Jn 4; 3 Jn 3.4). Concretamente, esta expresión significa vivir en la caridad cristiana. Pero el hecho es que Juan no escribe nunca «caminar en la *caridad*», sino únicamente «caminar en la *verdad*». ¿Por qué? La razón es que Juan quiere mostrar que la auténtica caridad se practica por la irradiación de la verdad, la cual es la revelación del amor del Padre y de Cristo. Se ve, pues, que la caridad no consiste solamente en regular las relaciones humanas, no es puro humanismo u horizontalismo; no es solamente benevolencia o ayuda a los necesitados, como se concibe demasiado frecuentemente en nuestro mundo secularizado; para Juan, la caridad está siempre iluminada por la revelación, por la verdad de Cristo. La caridad auténticamente cristiana viene de Dios y lleva a Dios; se caracteriza, en consecuencia, por una nota de absoluto, de profundidad, de pureza, que falta en el amor simplemente humano. El amor cristiano y el amor profano se distinguen porque el primero está radicado en la verdad de Cristo. Así se explican las expresiones de Juan «amar en la verdad» (2 Jn 1; 3 Jn 1), vivir «en la verdad y en la caridad» (2 Jn 4). Este amor venido de Dios y ejemplarizado en Cristo es radicalmente diverso de la filantropía; por ser participación del amor salvífico del Padre y del Hijo, no busca solamente el bienestar del otro, sino su misma persona; quiere entrar en comunión con él, desea su felicidad integral. El amor cristiano, cuando es auténtico, es olvido de sí, don total, porque participa del absoluto de Dios. He aquí todo lo que se requiere de los cristianos que quieren verdaderamente «amar en la verdad».

III. Verdad cristiana y pensamiento moderno

Después de haber mostrado al comienzo qué sentido tiene el concepto de «verdad» en la mentalidad actual, en la segunda parte hemos tratado de comprender mejor en qué consiste la verdad cristiana. En esta última parte queremos intentar una especie de síntesis, mostrando que la auténtica concepción cristiana de la verdad, profundizada con la enseñanza de la Sagrada Escritura, responde plenamente a las preocupaciones y tendencias más nobles del mundo contemporáneo.

1. En el pensamiento moderno, como hemos visto, existe una tendencia al neopositivismo, debida a la primacía

de la mentalidad científica y tecnológica. Ciertamente que el verdadero positivismo, al no admitir para el hombre la posibilidad de conocer realidades trascendentes, es inconciliable con el cristianismo. Sin embargo, decíamos que hay algo válido en aquella tendencia, a saber, la exigencia de un cristianismo concreto, más tangible.

La verdad cristiana y bíblica responde perfectamente a tal deseo. La verdad cristiana, en efecto, no es un sistema teórico y abstracto, sino la revelación personal de Dios a los hombres, que se ha realizado en la historia de la salvación «con hechos y palabras íntimamente ligados», como dice el concilio Vaticano II (constitución *Dei Verbum* n.2); y esta revelación culmina en la obra y en la persona de un hombre concreto de nuestra historia: el hombre Jesús; en él y en ningún otro se encuentra la plenitud de la verdad.

Es importante hoy insistir en esta dimensión concreta, histórica y cristológica de la verdad. El célebre obispo anglicano J. Robinson, en su libro *La segunda reforma,* escribía que la presentación del mensaje cristiano no debe partir ya de lo alto, de Dios, que envió al mundo a su Hijo; es necesario partir de abajo, de la realidad humana. En nuestro caso, esto quiere decir partir del hombre Jesús, que vivió en Palestina y al que conocemos por los evangelios. Presentado así, el mensaje cristiano dice mucho más al hombre moderno, que es poco metafísico y se siente mucho más atraído hacia las cosas concretas.

Pero una cristología que no viese en Jesús nada más que su humanidad, no se podría llamar una cristología cristiana. Es importante hoy insistir en este punto. El camino seguido por los apóstoles debe ser el nuestro. También ellos partieron de un encuentro con el hombre Jesús; pero el suyo fue un itinerario hacia la fe: en el hombre Jesús intuyeron un misterio y descubrieron progresivamente al Hijo de Dios. Esta es la verdad de Jesús que tenemos que descubrir nosotros también. Partir de Jesús significa que tratamos de partir ciertamente de un dato humano, concreto, histórico, que da un fundamento a nuestra fe; pero, si el hombre Jesús es la verdad personificada, es solamente porque él es el Hijo unigénito, siempre vuelto hacia el Padre; la revelación entre nosotros del amor de Dios. De esta forma, la verdad de Cristo toca también al destino del hombre; más aún, esta verdad revela al hombre el sentido último de su vida. Por esto, la verdad cristiana presente en Jesús se convierte, en el pleno sentido de la palabra, en nuestra verdad. Es, pues, muy

justa la reflexión de J. Comblin: «La fe es la verdad del hombre» [24].

2. Otra exigencia de nuestro tiempo es el compromiso existencial. Se espera de los cristianos que estén convencidos, que sean creyentes auténticos, comprometidos, hombres que vivan su fe, como decía Kierkegaard, con toda la pasión de su corazón. No podemos menos de alegrarnos de esta exigencia de autenticidad.

También esta exigencia moderna corresponde perfectamente a los datos del Evangelio sobre la verdad. Jesús lanzaba a los judíos esta recriminación: «Mi palabra no penetra en vosotros» (8,37). A los apóstoles les decía en la última cena que serían sus discípulos si su palabra permanecía en ellos (15,7-8). La misma doctrina reaparece en las cartas de Juan; para él, un verdadero cristiano es un hombre en cuyo corazón habita la verdad de Cristo, y por eso conoce plenamente la verdad (2 Jn 2). Sólo el creyente que ha asimilado de esta forma la verdad de Jesús es cristiano «en verdad», según la expresión de Kierkegaard.

3. Por último, recordemos la idea pragmática de Nietzsche sobre la verdad: es verdadero lo que se logra en la vida, lo que tiene valor para el progreso de la humanidad. La filosofía moderna en general, que da tanta importancia a la historicidad del hombre, se siente muy inclinada a dar al devenir el primado sobre el ser. La expresión de los antiguos «veritas filia temporis» agradaría mucho a los modernos. Una tendencia análoga puede advertirse en la teología actual, que está descubriendo el valor de la escatología cristiana; y, a fin de realizar el futuro que se extiende delante de nosotros, carga el acento sobre la ortopraxis más que sobre la ortodoxia.

Decir que la ortopraxis es más importante que la ortodoxia es excesivo. Por otra parte, es necesario reconocer que el pensamiento teológico de los tiempos modernos había relegado demasiado el aspecto dinámico de la fe, su orientación hacia el futuro, su conexión con el actuar del hombre. La noción bíblica de la verdad puede ayudarnos a reencontrar de forma equilibrada estos valores fundamentales de la fe cristiana.

Según la Sagrada Escritura, la revelación no es un tesoro inerte que la Iglesia haya recibido de Dios y que deba solamente transmitir con fidelidad. La verdad cristiana es la palabra del Dios vivo; según la carta a los Hebreos, es «una pala-

[24] J. COMBLIN, *Théologie de la paix* (Paris 1960) 85: «C'est la foi qui est la vérité de l'homme».

bra viva y eficaz y más tajante que una espada de doble filo; penetra hasta la división del alma y el espíritu, las coyunturas y la médula, y discierne los sentimientos y las intenciones del corazón» (Heb 4,12). La verdad no está solamente detrás de nosotros, como un mensaje que Cristo nos comunicó de una vez para siempre; está también ante nosotros, como misterio a profundizar, como tarea para nuestra acción; y la realización plena, el desvelamiento final de la verdad, se lograrán solamente al fin de los tiempos. Esta es la doctrina del Nuevo Testamento. Como enseña la segunda carta de Pedro, los creyentes están ya alianzados en la verdad presente (2 Pe 1,12). Pero la palabra de la Escritura es solamente una luz que resplandece en lugar oscuro hasta que despunte el día, y se levante en los corazones de los creyentes la estrella de la mañana (v.19), es decir, la plena luz del último día. Según San Juan, el Espíritu de la verdad debe guiar a los hombres a toda la verdad (16,13), lo que supone que la Iglesia no ha alcanzado todavía la plena comprensión de la verdad.

Encontramos la misma enseñanza en la constitución *Dei Verbum,* del concilio Vaticano II: «La Iglesia (es) peregrina en la tierra» (n.7); «La Iglesia, en el correr de los siglos, tiende incesantemente hacia la plenitud de la verdad divina hasta que se cumplan en ella las palabras de Dios» (n.8). No se podría subrayar más la historicidad de la Iglesia, su vocación escatológica, su deber de estar siempre en camino hacia la plena realización del Reino de Dios.

También la insistencia moderna sobre el hacer, sobre el actuar, puede y debe ser acogida por el pensamiento cristiano, pero siempre en relación a la verdad de Cristo. La vida cristiana, según San Juan, se desarrolla *in opere et veritate,* «con obras y en la verdad» (1 Jn 3,18). El creyente se inspira siempre en la verdad de Cristo, pero trata igualmente de expresar la verdad en todas sus obras; éstas serán obras de la luz, obras del amor. Para Juan como para el concilio, que retoma sus expresiones, la vida cristiana es un camino, un progreso; pero es un «caminar en la verdad», en la luz de Cristo. Recordemos que «caminar en la verdad» significa poner en práctica la revelación del amor que nos ha sido hecha por Cristo, y, por tanto, vivir en el amor. Esta es la señal distintiva de los verdaderos cristianos, según la enseñanza de Cristo en la última cena (13,35).

Por consiguiente, la verdad requiere del cristiano no solamente la ortodoxia, la fidelidad a la enseñanza recibida, sino también la ortopraxis, un actuar en el amor para la

edificación del Reino de Dios. Como dice muy bien el prefacio de la fiesta de Cristo Rey, el Reino de Cristo no es sólo un «reino de verdad», sino también un «reino de amor». Lo que requiere la verdad cristiana para la transformación del mundo es mucho más amplio y mucho más bello que el programa de la voluntad de poder de Nietzsche, mucho más bello aún que el programa que nos ofrece el secularismo moderno. Como ha dicho muy bien Romano Guardini en su último libro: «Ningún humanismo antiguo, ninguna profunda intuición oriental, ninguna moderna teoría del 'superhombre', ha tomado nunca tan en serio al mundo y al hombre como la fe cristiana» [25].

[25] R. GUARDINI, *La Chiesa del Signore* (trad. ital. de *Die Kirche des Herrn*, Würzburg 1965), en *La realtà della Chiesa* (Brescia 1969) 104; citado por R. URS VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini* (trad. del alemán) (Milán 1970) 92.

PARTE PRIMERA

EXEGESIS

I. «HE AQUI EL CORDERO DE DIOS» *

La predicación de Juan Bautista al comienzo de la vida pública de Jesús constituye uno de los puntos más sólidos e indiscutibles en la tradición evangélica. Pero mientras que los sinópticos presentan al Precursor simplemente como el heraldo de la Buena Nueva, como el que viene a proclamar la llegada del Reino mesiánico (Mt 3,2), el cuarto evangelio lo describe, más bien, como un testimonio de la revelación, como aquel que tiene por misión revelar el Mesías al pueblo judío: «Yo he venido a bautizar con agua para que él sea manifestado a Israel» (Jn 1,31).

En este contexto de revelación mesiánica se inserta la designación de Jesús por parte de Juan Bautista: «He aquí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo». Este título es importante, porque se repite dos veces (Jn 1,29.36). ¿En qué circunstancias se pronunció esta palabra? De ordinario, se dice que fue un poco después del bautismo. Pero, según M.-E. Boismard [1], este testimonio habría tenido lugar precisamente con ocasión del bautismo. De todas formas, una cosa es cierta: el gran cambio en la vida de Juan es la teofanía del Jordán; primero «no conocía» a Jesús (Jn 1,31.33), pero el descenso del Espíritu le reveló que tenía delante de sí al Mesías, al Elegido de Dios.

El título de Cordero de Dios aplicado a Jesús constituye uno de los más importantes de la cristología joanea. Pero también es uno de los más discutidos en la exégesis contemporánea [2]. Unánimemente, la tradición lo entendía en el sentido de que Jesús con su muerte ha expiado los pecados del mundo. La única diferencia es que los autores latinos, de ordinario, lo interpretan en función del cordero pascual, mientras que la tradición oriental ve aquí, más bien, una referencia

* *Bibbia e Oriente* I, noviembre-diciembre 1959, 161-169.

[1] M.-E. BOISMARD, *Du Baptême à Cana (Jean 1,19-2,11)* (Paris, 1956), 42-43.

[2] Además de los comentaristas del cuarto evangelio, se puede consultar: C. K. BARRETT, *The Old Testament in the Fourth Gospel:* JTS 48 (1947), 155-56; ID., *The Lamb of God:* NTS 1 (1955), 210-18; M.-E. BOISMARD, o.c., 43-60; O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique* (Paris, 1955), 70-72; C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1953), 230-38; A. GEORGE, *De l'agneau pascal à l'Agneau de Dieu:* BVC 9 (1955), 85-90; J. JEREMIAS, art. Ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ-παῖς Θεοῦ: ZNW 34 (1935), 115-23; P. JOÜON, *L'Agneau de Dieu:* NRT 67 (1940), 318-21; J. LEAL, *Exegesis catholica de Agno Dei in ultimis viginti et quinque annis:* VD 28 (1950), 98-109; E. MAY, *«Ecce Agnus Dei». A Philological and Exegetical Approach to John 1,29.36* (Washington 1947).

al Siervo doliente de la conocida profecía de Isaías (53), que en el versículo 7 es comparado a un cordero [3].

Las opiniones de los modernos son muy divergentes. En ellas se encuentran las dos explicaciones de la tradición. Algunos comentaristas interpretan la expresión como una alusión a Is 53,7, que se había aplicado ya explícitamente a Cristo en Act 8,32: «Como oveja fue conducido al matadero, como cordero mudo ante el que lo trasquila, así no abre su boca». Pero esta exégesis tiene algunas dificultades [4], sobre todo el hecho de que en el texto de Isaías no es el cordero, sino la oveja, la que es inmolada; del cordero sólo se dice que permanece mudo mientras lo trasquilan. Además, el Siervo doliente de Is 53 no hace más que «cargar con» los pecados de los hombres, no los «quita», como el Cordero de Jn 1,29. Otros interpretan este texto como una alusión al cordero pascual. Se ha objetado que la inmolación de este cordero era solamente un rito conmemorativo, no expiatorio; pero quizás sin razón, porque parece que en la época neotestamentaria se había convertido en rito expiatorio. La idea de sacrificio es mantenida igualmente por aquellos que entienden el versículo en referencia a la oblación cotidiana de un cordero en el templo (Ex 29,38-46).

Las tres explicaciones que acabamos de mencionar no hacen más que continuar lo que ya se había dicho en la tradición sobre el sentido sacrificial de esta denominación. Pero surge inmediatamente una grave objeción: ¿Cómo admitir que Juan Bautista desde el mismo comienzo de la vida pública haya podido hablar en forma tan explícita de la muerte de Cristo, todavía tan lejana? Hay que reconocer que esto resulta inverosímil, sobre todo teniendo en cuenta cuál era el tema habitual de la predicación del Precursor. Por esto, ya el P. Lagrange [5] había renunciado al sentido expiatorio: Jesús habría sido llamado Cordero de Dios simplemente a causa de su inocencia. Dodd explica el texto de forma totalmente distinta, recurriendo a la apocalíptica judía, en la cual a veces se compara al Rey-Mesías con un cordero [6]. Pero ninguna de estas soluciones explican el que, según Jn 1,29, el cordero «quita los pecados del mundo».

A estas diversas interpretaciones hay que reprochar el

[3] Véanse los estudios de M.-E. Boismard (45 n.7) y J. Leal, donde se encontrarán numerosas citas de textos patrísticos y medievales.

[4] Véase, sobre todo, C. K. BARRETT, en JTS 48 (1947), 155-56, y M.-E. BOISMARD, o.c., 44. Seguimos al P. Boismard en esta exposición de las opiniones.

[5] *Evangile selon saint Jean* 40.

[6] C. H. DODD, o.c., 230-38.

que presten quizás demasiada atención al título «Cordero de Dios» en sí mismo, como expresión aislada, buscándole directamente paralelos en el Antiguo Testamento o en el judaísmo. Por el contrario, es indispensable examinar, ante todo, el contexto del evangelio y descubrir con un análisis literario minucioso a qué objetivo se orienta el texto. Parece que el P. Boismard, en el libro ya citado, ha buscado la solución por un camino acertado; es el camino que tomaremos también nosotros, aunque presentemos la solución en forma un poco diferente.

El principio básico de la interpretación que vamos a exponer es el siguiente: es necesario distinguir entre el sentido que la expresión podía tener para Juan Bautista y su auditorio en el momento del bautismo, y el sentido que la expresión tenía al final del primer siglo para Juan el evangelista. Esta distinción entre los dos estadios en la interpretación de las palabras del evangelio es un principio fecundo en la exégesis de Juan; ha sido aplicado particularmente por el P. Léon-Dufour [7], y en nuestro texto lo había aplicado ya Strack-Billerbeck [8]. Con esta distinción se hace plena justicia a la objeción de los críticos que consideran imposible una alusión al sacrificio expiatorio de Cristo en boca del Precursor; para ellos, estas palabras atribuidas a Juan Bautista expresarían un pensamiento cristiano que él no podía haber concebido y que sus oyentes no habrían podido comprender. Hay algo de verdad en esta posición. Pero también se puede demostrar que el texto actual presupone una forma anterior, correspondiente a la que probablemente pronunció Juan el Bautista, y cuyo sentido está en perfecta concordancia con su predicación habitual. Este sentido primitivo de la expresión es lo que ahora vamos a tratar de reconstruir.

I. PARA JUAN BAUTISTA Y SUS OYENTES

Con Jeremias, Cullmann, Boismard y otros, creemos que Juan Bautista, que hablaba arameo, no habrá designado a Jesús como «Cordero de Dios», sino como «Siervo de Dios». Es la hipótesis que ha sido desarrollada detenidamente por Jeremias; la palabra usada debe de haber sido *talja,* que puede significar, juntamente, «siervo» y «cordero». Juan

[7] X. LÉON-DUFOUR, S.J., *Le signe du temple selon saint Jean,* en «Mélanges Lebreton»: RScRel 39-40 (1951-52), 155-75.

[8] STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* II (München 1956) 369-70.

Bautista, por su parte, habría designado a Jesús como «Siervo de Dios», mientras que más tarde, cuando el arameo fue traducido al griego, se prefirió el sentido de «cordero» por las razones que indicaremos.

Lo que sabemos de la predicación de Juan Bautista confirma plenamente esta hipótesis. Parece que tuvo como texto principal el *Libro de la consolación de Isaías* (la segunda parte de este profeta, del capítulo 40 en adelante); el Precursor se designa como la voz que clama en el desierto (Jn 1,23 par.), citando expresamente Is 40,3. En esta misma segunda parte de Isaías se encuentra la explicación de la confesión de fe de Juan Bautista en Jn 1,34, versículo que sirve de conclusión a todo nuestro pasaje. Su lectura es incierta; pero parece preferible, con mucho, la lectura, difícil y más arcaica, «Elegido de Dios» en vez de «Hijo de Dios», que es una interpretación teológica posterior. Hay que leer, por tanto: «Sí, he visto y doy testimonio de que él es el Elegido de Dios» [9]. Ahora bien, esta lectura nos envía directamente a Is 42,1, comienzo del primer canto del Siervo de Yahvé: «He aquí a *mi Siervo,* yo lo sostengo; *mi Elegido;* mi alma se complace en él; he puesto sobre él mi Espíritu para que lleve la ley a las naciones».

El interés de este texto es notable. El protagonista de este canto es llamado, juntamente, «Siervo de Dios» y «Elegido de Dios», precisamente los dos títulos que parece haber usado Juan Bautista: según el versículo 29, él, probablemente, designa a Jesús con las palabras «He aquí el Siervo de Dios». Lo que le ha permitido reconocer en Jesús al Siervo es, como dice él mismo, el descenso del Espíritu en el momento del bautismo. Ahora bien, según Is 42,1, es precisamente la presencia del Espíritu lo que caracteriza la misión del Siervo; la conclusión del Bautista en 1,34 se comprende, pues, muy bien: he visto y atestiguo que él es el Elegido de Dios. Este título es equivalente al del versículo 29, pues los dos títulos —«Siervo de Dios» y «Elegido de Dios»— están asociados en el texto de Isaías.

Los sinópticos nos aportan una importante confirmación en el relato del bautismo. La voz del cielo en aquella ocasión declara: «Tú eres mi hijo predilecto, que tiene todas mis complacencias» (Mc 1,10); y también esto es una alusión a Is 42,1 [10].

[9] Véase la discusión en BOISMARD, o.c., p.47-48; también J. JEREMIAS, en ThWbNT V 687 n.260.

[10] Véase nuestro artículo *L'onction du Christ:* NRT 90 (1958), 225-52, especialmente 235-37.

En el texto de la voz del cielo, la palabra «Siervo» de Is 42,1 ha sido sustituida por «Hijo», porque quien viene para cumplir la misión del Siervo es el Hijo de Dios. Esta sustitución ha influido en la tradición textual de Jn 1,34, en la cual la palabra primitiva «Elegido» ha dado paso al título, más teológico, de «Hijo».

En conclusión, el sentido fundamental de los dos títulos dados a Jesús en Jn 1,29.34 hay que buscarlo en aquel texto de Isaías; gracias a la teofanía del Jordán, Juan Bautista ha reconocido en Jesús al Siervo de Dios, al Elegido de Dios, de quien hablaba el *Libro de la consolación*.

De paso, notemos que así se explica también el extraño genitivo «Cordero *de Dios*», que de otra manera queda bastante enigmático. Si «Cordero *de Dios*» se debe a la traducción de «Siervo *de Dios*», de sentido obvio por sí mismo, entonces el origen de la expresión es simple [11].

Ahora bien, ¿hay que decir que Juan habría designado a Jesús como el Siervo doliente? Hemos descartado anteriormente esta hipótesis. Aunque Juan ve en Jesús al Siervo, sin embargo, no piensa en el cuarto canto del Siervo (Is 53), en el que se trata de sus sufrimientos y de su muerte, sino en el *primero* (Is 42,1-7), que presenta al Siervo al comienzo de su misión como profeta y como doctor. Este texto encajaba perfectamente en el contexto: el bautismo de Jesús constituía la inauguración de su misión. Jesús mismo declararía poco después en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,18) que el Espíritu estaba sobre él y que había sido enviado para llevar la Buena Nueva a los pobres, para anunciar la liberación a los presos.

¿Cómo comprender ahora la expresión «que quita el pecado del mundo», en la cual se describe el papel que deberá cumplir el Siervo? Aquí podemos preguntarnos si tenemos exactamente las mismas palabras pronunciadas por el Precursor. La expresión «quitar los pecados» es netamente joanea (1 Jn 3,5). Es, pues, probable que Juan haya reproducido en 1,29 el texto primitivo con una reinterpretación y traducción en términos explícitos.

¿Qué habría dicho, pues, propiamente Juan Bautista? Por nuestra parte, adoptamos sustancialmente la interpretación del P. Boismard [12]. Esta se apoya de nuevo en Is 42,1-4. Este texto de Isaías, al que se refería el Bautista, no dice que el Siervo quitará el pecado del mundo, pero contiene expresio-

[11] La explicación que le dan Bultmann (*Das Ev. des Joh.* 67) y Barrett (NTS 1 [1955], 217) es totalmente inverosímil.

[12] O.c., 57-58. Véase también *L'onction du Christ* 237.

nes que en el contexto del judaísmo hacen pensar ciertamente en la purificación de los pecados. La misión del Siervo se expresa con el *mišpat,* que se repite tres veces, y no designa solamente el derecho, el juicio, sino también la verdadera fe, la ley moral que se debe seguir. El Siervo trae, ante todo, un «conocimiento»; «las islas están a la espera de su enseñanza» (v.2); por esto se le llama «la luz de las naciones» (v.6). Pero, según la tradición profética y sapiencial, el «conocimiento» de Dios implica que se reconozca y que se cumpla la ley divina. El conocimiento de la Ley y de la sabiduría divina son el gran medio para luchar contra el pecado.

Después del exilio, pero sobre todo en los últimos siglos del judaísmo, es frecuentísimo este tema de la purificación del pecado mediante el conocimiento de la Ley y de la sabiduría [13]. En Eclo 24,22, la sabiduría declara: «Los que ejecutan mis obras no pecarán»; igualmente, el autor del salmo 119: «En mi corazón he guardado tu palabra para no pecar contra ti» (v.11). La misma tradición reaparece en los apócrifos; por ejemplo, en este pasaje del *Libro de Henoc:* «Entonces, a los elegidos se les dará la sabiduría, y vivirán todos y no pecarán más ni por olvido ni por soberbia» (5,8). Citaremos, finalmente, un texto de la *Regla de la comunidad,* de Qumrân: «Entonces, Dios, *por medio de su verdad,* purificará todas las obras del hombre y refinará por sí mismo el cuerpo del hombre..., para purificarlo, con el espíritu de santidad, de todos los actos de impiedad; y derramará sobre él *el espíritu de verdad* como un agua lustral para lavarlo de todas las abominaciones mentirosas..., para dar a los justos la *inteligencia del conocimiento* del Altísimo y enseñar a los perfectos *la sabiduría* de los hijos del cielo... No habrá allí más iniquidad» (1 QS 4,20-23).

Según la mayor parte de estos textos, la supresión del pecado será característica de los tiempos mesiánicos, y se deberá al triunfo de la Ley, de la sabiduría y del conocimiento. Ahora bien, precisamente a este tema se ligaba la descripción de la misión del Siervo en Is 42,1-4, al cual se refería directamente Juan Bautista:

> [1] He aquí a mi Siervo, a quien sostengo yo; | mi elegido, en quien se complace mi alma. | He puesto mi espíritu sobre él; | él dará el derecho a las naciones. | [2] No gritará, no hablará recio ni hará oír su voz en las plazas. | [3] No romperá la caña cascada | ni apagará la mecha

[13] Puede encontrarse mayor abundancia de textos en nuestro artículo *L'impeccabilité du chrétien d'après 1 Joh. 3,6-9,* en *L'évangile de Jean:* RecBib (1958), 163-67, y en BOISMARD, o.c. (1956), 785-97.

que se extingue. | [4] Expondrá fielmente el derecho, | sin cansarse ni desmayar, | hasta que establezca el derecho en la tierra; | las islas están esperando su ley.

Bajo la expresión evangélica «quitar el pecado del mundo» no es posible encontrar con toda certeza, las palabras de las que se sirvió el Precursor. Pero el fondo, que hemos descrito brevemente, hace bastante probable que, para él, la tarea de Jesús-Siervo de Dios sería el hacer triunfar el derecho, la justicia, la verdad; de esta manera lograría aquella victoria escatológica sobre el pecado que el judaísmo esperaba ardientemente.

II. Para Juan Evangelista y sus lectores

a) Para saber cómo entendía Juan la expresión «quitar el pecado del mundo», no tenemos ya que limitarnos a conjeturas. La primera epístola nos proporciona un texto paralelo de los más interesantes, a partir del cual se puede precisar fácilmente los matices de sentido: «El (Cristo) apareció *para quitar los pecados...*, quien habita en él no peca» (1 Jn 3,5-6); igualmente, un poco después: «Para esto compareció el Hijo de Dios: *para destruir las obras del diablo.* Todo el que ha nacido de Dios no conoce el pecado, porque su semilla permanece en él; y no puede pecar, porque ha nacido de Dios» (v.8-9). Estos textos, como ahora se verá, no hacen más que retomar y continuar el tema de la purificación del pecado por medio de la verdad, que hemos encontrado en el judaísmo y al que se había referido Juan Bautista.

El texto de la epístola que hemos citado está muy penetrado de dualismo escatológico. Juan opone muy claramente dos grupos antagónicos: los hijos de Dios y los hijos del diablo, e indica los criterios que permiten reconocerlos. Jesús ha venido para destruir las obras del diablo. Juan no dice de qué modo; pero en ambos textos añade inmediatamente la idea siguiente: quien permanece en Cristo no peca. He aquí la victoria de Cristo sobre el pecado; ésta consiste en que Cristo da al hombre que le permanece unido el poder de no pecar más.

¿Cuál es este medio dado a los hijos de Dios? San Juan (3,4-9) indica un triple principio de impecabilidad: ante todo, en el v.6, el hecho de que el cristiano permanece en Cristo; pero esto queda aún un poco vago; en el v.9 añade que el cristiano no peca ni puede pecar, porque ha nacido de Dios y

la semilla de Dios permanece en él. Esto explica lo que había dicho en el v.6. Todo se remonta, pues, a un principio único, que es preciso tratar de comprender.

Veamos qué hay que entender por la «semilla de Dios». No designa al Espíritu Santo, como se dice con frecuencia, sino a la palabra de Dios, como habían entendido muy bien Clemente de Alejandría y San Agustín. Esta imagen de la semilla para designar a la palabra era familiar a la tradición judía y se la encuentra en la parábola del sembrador, de los sinópticos. Es precisamente por la palabra aceptada en fe como se nace a la vida divina: «por medio del Evangelio yo os he engendrado» (1 Cor 4,15); «(Vosotros habéis sido) engendrados de un germen no corruptible, sino incorruptible: la palabra de Dios viviente y eterno» (1 Pe 1,22); « «El ha querido engendraros con una palabra de verdad» (Sant 1,18). Fiel a esta tradición tan constante, Juan también enseña que se nace de Dios mediante la fe en la palabra: «Aquel que *cree* que Jesús es el Cristo, ése ha nacido de Dios» (1 Jn 5,1); «Todo lo que *ha nacido de Dios* es vencedor del mundo. Y ésta es la victoria que ha triunfado del mundo: *nuestra fe*» (1 Jn 5,4). Ahora se entiende, pues, el v.9 del c.3: «Todo el que *ha nacido de Dios* no comete pecado, porque su *semilla* permanece en él»; la semilla por la que el cristiano ha nacido de Dios es la palabra de la verdad aceptada en fe; esta palabra permanece en el creyente durante su vida cristiana; permanece activa como principio de purificación y de santificación (cf. 1 Pe 2,2). Por esto, mediante la acción de esta palabra y la docilidad del cristiano ante ella, el pecado va siendo progresivamente vencido y llega hasta resultar imposible, en la medida de la fidelidad del creyente a la palabra interior.

De esta forma se esclarece lo que Juan quería expresar en el v.6. Permanecer en Cristo significa, ante todo, permanecer en su palabra, en la verdad; éste es el medio fundamental para el cristiano de vencer al pecado. La idea se repite en San Juan: «La palabra de Dios permanece en vosotros, y vosotros habéis vencido al Malvado» (1 Jn 2,14). Y más explícito aún en el evangelio: «Si permanecéis en mi palabra..., conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres» (8,31-32). Existe una notable analogía entre este texto y aquel de la epístola en el cual se encuentra la expresión «quitar los pecados». En este texto (1 Jn 3,4-9) se dice que quienes cometen pecado pertenecen al diablo; pecar no supone solamente una culpa en el plano moral; el pecado es la iniquidad (3,4), es decir, un acto de importancia escatológica, en el cual se expresa la acción

del Maligno [14]. Igualmente, según el evangelio, los enemigos de Cristo tienen por padre al diablo (8,44); por eso son esclavos (8,34), sus obras son las de su padre el diablo (8,14); la razón por la que no pueden acoger la palabra de Cristo es que no son de Dios (8,47); quieren matar a Cristo, porque su palabra no ha penetrado en ellos (8,37). Y, por lo tanto, a la inversa, para ser hijo de Dios es necesario acoger la verdad. Para ser verdaderamente discípulos de Cristo, los judíos no pueden contentarse con una primera adhesión a la fe: deben «permanecer en su palabra»; entonces conocerán la verdad, y esta verdad les hará libres de la esclavitud del diablo (8,31-32).

Se ve el exacto paralelismo entre 1 Jn 3,4-8 y Jn 8,31-47. En la epístola, la expresión «quitar los pecados» tiene como equivalente, en el evangelio, «liberar (de la esclavitud de Satanás)». En ambos casos, la liberación es realizada por Cristo. ¿Con qué medio? No se menciona aquí su obra expiatoria, sino su verdad: la verdad que libera, la palabra de Cristo que penetra en nosotros (Jn 8,32-37). Esto es lo que se expresa en la epístola bajo esta forma: la semilla de Dios permanece en nosotros y nos impide pecar (1 Jn 3,9).

De esta forma aparece el sentido exacto que Juan da en su epístola a la frase «quitar los pecados». Se trata de una purificación por medio de la verdad. Ahora bien, esta misma frase es la que se pone en boca del Bautista en Jn 1,29; debe tener, por tanto, el mismo sentido. Cristo es «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo», porque quita el pecado llevando a los hombres su palabra, su enseñanza, su verdad, y de esta forma les da el medio para esquivar el ataque del mal. La luz de Cristo es una victoria sobre las tinieblas. A los hombres, para que realicen ellos mismos esta victoria, se les pide solamente el permanecer en Cristo, es decir, en su palabra, para mejor conocer la verdad y vivir más profundamente de ella; entonces serán verdaderamente liberados por Cristo.

En toda esta exégesis debemos mucho al libro del P. Boismard [15]. Sin embargo, nos apartamos de él en un punto importante: en su explicación de que Cristo «quita el pecado» del mundo porque comunica a los hombres el Espíritu que ha recibido en el bautismo; el Espíritu sería una potencia que da a los hombres la fuerza para no pecar más. Pero el P. Boismard parece haber interpretado a San Juan excesivamente a través del Antiguo Testamento y del judaísmo, y no

[14] Cf. I. DE LA POTTERIE, *«Le péché, c'est l'iniquité» (1 Joh. 3, 4)*: NRT 88 49-51 y 58-59; trad. esp. en *La vida según el Espíritu* 67-86.
[15] *Du baptême à Cana* 43-60.

suficientemente a través del mismo Juan. En los dos textos fundamentales que el P. Boismard utiliza con toda razón para explicar Jn 1,29 (es decir, Jn 8,31-47 y 1 Jn 3,4-9), no se menciona al Espíritu. Por el contrario, el tema principal en ambos textos es la verdad, la palabra de Cristo (acogida en fe). Por esta razón hemos hablado de una purificación *por medio de la verdad.*

b) Pero esta primera interpretación queda incompleta. Es necesario añadirle la que la tradición ha dado siempre a este texto: Jesús es el Cordero porque quita el pecado del mundo con su pasión y su muerte en cruz. Esta segunda explicación no contradice a la primera, sino que la complementa. Hay en San Juan otros ejemplos de palabras que deben ser consideradas en dos planos diferentes: al sentido primitivo conservado en el evangelio, se superpone un segundo sentido, más profundo, que atestigua una reflexión teológica ulterior.

Veamos, ante todo, cómo ha podido pasar este texto de un sentido a otro. En el momento del bautismo, al comienzo de la vida pública de Jesús, nada dejaba presagiar un final trágico. Hemos visto que Jesús era presentado por Juan Bautista como un profeta, como el Siervo de Dios que viene a difundir su enseñanza. En aquel primer momento, el bautismo de Jesús no estaba explícitamente orientado hacia la cruz. Pero el mismo Jesús poco después hablaría de la muerte, llamándola un *bautismo* (Mc 10,38-39; Lc 12,50), e interpretaría su pasión con referencia a la profecía del Siervo doliente de Is 53. Es, pues, normal que la Iglesia primitiva, después de la resurrección, haya visto el bautismo de Jesús en la perspectiva de su muerte y haya asociado espontáneamente ambos textos. Se advierte esto en la oración litúrgica de Act 4,27; se habla allí del santo Siervo de Dios, Jesús, a quien Dios ha ungido (alusión al bautismo; cf. Act 10,38; Lc 4,18); pero mientras que en el contexto del bautismo se trataba simplemente de una unción *profética* para el anuncio del mensaje, en Act 4,27, es mencionada la unción bautismal en el contexto de la *pasión.* La misma asociación del bautismo y de la cruz se encuentra en San Juan: «El es aquel que ha venido por el *agua* y la *sangre,* Jesucristo; no con el agua solamente, sino con el agua y la sangre» (1 Jn 5,6). Y en forma más precisa por San Ignacio de Antioquía: «El ha sido *bautizado* para purificar el agua con su *pasión»* (*Ad Eph.* 18,2).

Se comprende, pues, que en la designación de Cristo como Siervo en el momento del bautismo —designación tomada de Is 42,1 para mostrar en Jesús al profeta y al doctor— se haya reconocido al Siervo que debía después pade-

cer y morir por su pueblo; el primer canto del Siervo era asociado espontáneamente al cuarto, al de Is 53. En la Iglesia primitiva, el tema del Siervo hacía pensar inmediatamente en la pasión y en la muerte de Jesús.

Este cambio de perspectiva vale también para el texto de San Juan que estamos analizando. Sin duda, con este cambio se explica cómo la palabra *talja,* usada por Juan Bautista para designar a Jesús como Siervo, haya sido traducida al griego en su segunda acepción de *cordero,* porque la palabra *cordero* evoca mejor el sacrificio de Cristo, su obra expiatoria.

Pero al preferir la acepción de *cordero,* ¿pensaba Juan Evangelista en el Cordero-Siervo de Isaías (53,7) o, más bien, en el cordero pascual? La cuestión no es fácil de resolver. El P. Boismard remite solamente al cordero de Isaías [16], pero no parece que el tema que presenta del cordero haya tenido un gran papel en el relato de la pasión según San Juan [17].

> Se comprende la posición del P. Boismard, porque él sostiene que el evangelio de Juan se escribió primero en arameo. Así, pues, no sólo Juan Bautista, sino también el evangelista, habría usado la palabra de doble sentido *talja.* El problema se plantea de forma algo diversa si se admite, con la mayor parte de los exegetas, que Juan escribió en griego; en este caso, la traducción de *talja* a «cordero» hay que atribuírsela a él. La alusión al Siervo resulta mucho menos evidente en el texto griego actual al hablar del *Cordero* de Dios.

Por el contrario, en la pasión según San Juan es mucho más importante el tema del cordero pascual. En el hecho de que las piernas de Jesús no fueron quebrantadas, Juan ve el cumplimiento de una profecía: «Esto sucedió para que se cumpliese la Escritura: 'No le quebraréis ningún hueso'» (Jn 19,36). El texto está tomado del ritual del cordero pascual (Ex 12,46; Núm 9,12), lo que demuestra que, a los ojos de Juan, Cristo es el verdadero cordero pascual al morir en la cruz. Esto se confirma con el hecho de que la cronología de la pasión en el cuarto evangelio parece estar influenciada por esta concepción teológica. El día de la muerte de Jesús era el día de la preparación de la Pascua (Jn 19,31); los judíos debían comer aquella tarde el cordero pascual (Jn 18,28). Así, pues, Jesús muere en la cruz exactamente en el momento en que los sacerdotes inmolaban en el templo el cordero para la fiesta. La asociación tipológica es manifiesta. Ahora bien, el cordero pascual, comido por primera vez la noche de la salida

[16] O.c., 59.

[17] Barrett (art. cit., en JTS 1 [1947], 156) escribe: «Por lo demás, Juan no muestra interés por el 'Siervo de Yahvé', pero su cronología de la pasión sugiere un marcado interés por el tema de la Pascua».

de Egipto [18], recordaba a todo judío la gran actuación con la que en otro tiempo Dios había salvado a su pueblo. A partir del exilio, este rito de la Pascua había tomado un significado mesiánico: la verdadera salvación, de la que la liberación de Egipto no era más que figura, debía cumplirse en el reino futuro. Si Jesús muere sobre la cruz como el verdadero cordero pascual, quiere decir que es ésta la hora de la salvación definitiva.

Hemos dicho que, para la Iglesia primitiva y para San Juan en particular, desde el bautismo se abría una perspectiva hacia la cruz. Se ve, pues, que la expresión «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» debía significar para el evangelista —que había estado presente en el Calvario y había visto surgir agua y sangre del costado de Jesús— que Cristo, verdadero cordero pascual, salvaba al mundo del pecado por medio de su sacrificio expiatorio.

¿Hay, pues, que decir que Jn 1,29.36 haya pensado únicamente en el cordero pascual y no haya tenido de alguna forma en su mente el cordero de Is 53,7? No nos atreveríamos a afirmarlo. El hecho de que no dice simplemente «el Cordero», sino «el Cordero *de Dios*» —en lo que se encuentra la reminiscencia de la fórmula primitiva «el Siervo *de Dios*»—, permite, quizás, decir que ha pensado en las dos conjuntamente [19]. De esta forma continuaba mejor con el punto de vista de Juan Bautista, que había pensado en Jesús como Siervo; pero al mismo tiempo dejaba ver, con el cambio de «Siervo» en «Cordero», que quería mostrar también a Jesús como el verdadero cordero de la Pascua. En otras palabras: los dos temas, el del Cordero-Siervo y el del cordero pascual, se habrían fundido en una imagen única [20].

La génesis de la expresión «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» es, pues, compleja y es múltiple en su fondo. Primitivamente, designaba al Siervo de Dios y su obra de liberación: libra del pecado con su enseñanza, con su doctrina. Pero estos textos sobre el Siervo-profeta se asociaron pronto a los que hablaban del Siervo doliente. San Juan retoma este tema del Siervo y le añade el del cordero pascual; por esto adopta el término «Cordero» en vez de «Siervo». Pero no piensa únicamente en el sacrificio expiatorio de Jesús. Para comprender en toda su riqueza el contenido del tema en San Juan, parece necesario entender que Jesús, Cor-

[18] Véase A. GEORGE, art. cit., 85-88.
[19] Es la opinión de O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments* 71.
[20] Cf. la nota de D. MOLLAT, en *Bibl. de Jér.* a Jn 1,29.

dero de Dios, quita el pecado en dos formas diversas: primeramente (siguiendo el sentido primitivo), purificando a los hombres con su palabra, con su verdad (Jn 8,31-47; 1 Jn 3,3-9); pero además con su sangre (1 Jn 1,7). O. Cullmann ha demostrado claramente que este procedimiento es frecuente en el cuarto evangelio; muchas de sus expresiones deben entenderse conjuntamente en dos modos diversos, uno de los cuales pertenece a un plano sensible, experimental, y el otro a un plano simbólico, espiritual [21]; a veces, el primero será el sentido histórico, y el otro, su interpretación en la Iglesia. Este es, poco más o menos, nuestro caso; por esta razón hemos tratado de descubrir lo que el tema podía significar primitivamente para el Precursor, para ver en seguida cómo lo entendía San Juan Evangelista.

La palabra del Bautista se repite frecuentemente en la liturgia con el sentido que ha tenido siempre en la tradición. En la comunión, presentando la hostia del sacrificio, el sacerdote dice: «He aquí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo». El prefacio del tiempo pascual celebra así el momento de la redención: «Ha sido inmolado Cristo, nuestra Pascua. Porque él es el verdadero Cordero que ha quitado los pecados del mundo, que ha destruido nuestra muerte con la suya, y al resucitar nos ha dado la vida». En el rito bizantino se llama expresamente 'Αμνός (cordero) el trozo de pan que será consagrado, solo o con otros pedazos, y que es preparado con un simbólico rito de inmolación y fracción al comienzo de la liturgia con recitación del texto de Isaías (53,7) y San Juan (1,29). Estos ritos expresan bien el sentido del evangelio. Sin embargo, la Iglesia ha centrado aquí su atención sobre la obra cumplida entre el viernes santo y la mañana de Pascua, mientras que San Juan parece haber comprendido la expresión de Jn 1,29 en un sentido mucho más amplio y rico, descubriendo en él, además, la purificación por la verdad. Así, esta expresión resulta punto de llegada de varias líneas convergentes de preparación, «apunta a englobar en un solo término la totalidad de la persona y de la obra salvadora de Cristo» [22]. En esta breve y densísima frase al comienzo del evangelio, se abre una perspectiva sobre el conjunto de la misión de Jesús y al mismo tiempo sobre los dos grandes medios por los que somos salvados: la Palabra y la Cruz.

[21] O. CULLMANN, *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums:* TZBas 4 (1948), 360-61.

[22] P. A. HARLÉ, *L'agneau de l'Apocalypse et le Nouveau Testament:* ETRel 31 (1956), 30-31. El texto aquí citado se aplica al cordero del Apocalipsis, pero vale también para el Cordero de Dios del cuarto evangelio.

II. JESUS Y LOS SAMARITANOS *

La escena del pozo de Jacob es una de las más humanas y bellas del cuarto evangelio [1]. Por la riqueza de sus referencias bíblicas, por la poesía de su friso —poesía de los encuentros junto al pozo, poesía de las fuentes milagrosas, de las aguas borbotantes, de las mieses que blanquean—, por la delicadeza y la profundidad del diálogo entre Jesús y la mujer, hasta entonces una desconocida y al poco una creyente; en fin, por la amplitud de perspectivas religiosas que abre sobre la misión de la Iglesia y sobre la adoración al Padre en el Espíritu y en la Verdad, esta página de San Juan deja una impresión inolvidable en todos aquellos que la han leído y meditado [2].

Sin embargo, su importancia es, sobre todo, de carácter teológico. Se ha pretendido, a veces, dar a este relato una interpretación psicológica y pastoral: Jesús nos mostraría de qué modo se deba hablar a un alma pecadora para prepararla a la conversión. Otros proponen una exégesis sacramental: el agua viva sería el agua del bautismo; el alimento del que habla Jesús en 4,31-34 evocaría la eucaristía. Pero ninguna de estas dos explicaciones respeta plenamente los datos del texto [3]. El punto de vista del autor es esencialmente cristológico; presenta aquí un aspecto del tema fundamental de su evangelio: la respuesta a la pregunta «¿Quién es Jesús?» y el acceso de los hombres a la fe.

Sólo se puede percibir plenamente este despliegue del tema si se inserta el pasaje en el contexto más amplio en que lo ha puesto Juan: el de los capítulos 2-4 [4]. La sección se

* *Tercer domingo de Cuaresma.* Serie «Parola per l'Assemblea festiva» (Queriniana, Brescia).

[1] He aquí algunos de los estudios más importantes sobre el diálogo de Jesús con la samaritana: A. LOISY, *La Samaritaine:* RHLR 5 (1900), 335-36; K. L. SCHMIDT, *Die Komposition der Samaria-Szene Joh 4,1-42. Ein Beitrag zur Characteristik des* 4. *Evangelisten als Schriftsteller:* ZNW 28 (1929), 148-58; D. MOLLAT, *Le puits de Jacob (Jn 4,1-42):* BVC 6 (1954), 83-91; F. ROUSTANG, *Les moments de l'acte de foi et ses conditions de possibilité. Essai d'interprétation du dialogue avec la Samaritaine:* RScRel 46 (1958), 344-78; J. BLIGH, *Jesus in Samaria:* HeythJ 3 (1962), 329-46; G. FRIEDRICH, *Wer ist Jesus? Die Verkündigung des vierten Evangelisten, dargestellt an Joh 4,4-12* (Stuttgart 1967).

[2] Cf. D. MOLLAT, art. cit., 83-84.

[3] G. FRIEDRICH, o.c., 13-17.

[4] No todos los exegetas están de acuerdo en considerar 2,1-4,54 como una unidad literaria; por nuestra parte, adoptamos la estructura propuesta en los comentarios de H. Van den Bussche y R. Brown; véase también J. WILLEMSE, *Het vierde evangelie. Een onderzoek naar zijn structuur* (Hilversum-Antwerpen 1956) (sobre todo, 276-81,301-308).

abre con dos relatos, dos «signos» de revelación mesiánica, que constituyen un díptico: el «signo» del vino en Caná (2,1-12) y el «signo» del templo en Jerusalén (2,13-22). En los diálogos sucesivos, los tres personajes que departen con Jesús —Nicodemo (3,1-21), la mujer que Jesús encuentra junto al pozo de Jacob (4,1-12), el funcionario real de Caná de Galilea (4,43-54)— representan tres tipos de acceso a la fe. Se diría que los tres tienen valor representativo: Nicodemo, judío de Jerusalén y «maestro en Israel» (3,10), encarna, a los ojos de Juan, al judaísmo oficial; en la persona de la mujer de Sicar (4,5) ve él acercarse a Jesús, por así decirlo, al judaísmo cismático de los samaritanos; para el evangelista, el funcionario de Caná, probablemente un pagano, representa al mundo no judaico.

El episodio de la samaritana está organizado también con el mayor esmero. Comprende fundamentalmente dos grandes diálogos, encuadrados por algunos versículos narrativos.

1. Introducción: Jesús retorna a Galilea y atraviesa Samaria; llega al pozo de Jacob (v.1-6).

2. *Diálogo con la samaritana* (7-26):
   — Jesús promete el agua viva (7-15);
   — Jesús profeta (16-19);
   — la revelación de Jesús Mesías (20-26).

3. Transición: vuelta de los discípulos; se marcha la mujer; llegada de los samaritanos (27-30).

4. *Diálogo con los discípulos* (31-38):
   — el alimento de Jesús (31-34);
   — la siega mesiánica (35-38).

5. Conclusión: los samaritanos creen en Jesús (39-42).

Ambos diálogos se desarrollan según un esquema literario que caracteriza al conjunto del evangelio: el contrapunto entre la revelación de Jesús y la incomprensión de los hombres. En los v.7-15, la samaritana piensa exclusivamente en el agua del pozo, mientras que Jesús se esfuerza por hacerle comprender que el agua viva que le está prometiendo es de otra naturaleza: es un agua que extinguirá para siempre la sed y que brotará, dentro mismo del hombre, para la vida eterna. En la última parte del diálogo (v.20-26), la mujer piensa ex-

clusivamente en el problema que divide a judíos y samaritanos, en el lugar del culto verdadero: ¿Es preciso adorar a Dios sobre el monte Garizim o en el templo de Jerusalén? Pero Jesús le revela que la adoración al Padre en la era mesiánica se practicará en el Espíritu y en la Verdad. También los discípulos mostrarán incomprensión. A la vuelta de la ciudad, se preocupan únicamente de que Jesús tome el alimento material. Pero él les contesta que su verdadero alimento es el cumplimiento de su misión (v.31-34). En los v.35-38, finalmente, Jesús se refiere a una frase de los discípulos a propósito de los meses que faltan aún para la siega; es la ocasión que él aprovecha para abrir la perspectiva hacia otra siega, la siega mesiánica, en la que el segador recogerá el grano para la vida eterna.

I. Diálogo con la samaritana (v.7-26)

El diálogo de Jesús con la samaritana evoca diversas escenas bíblicas, que desarrollan el encuentro junto a un pozo entre un caminante fatigado y las mujeres que vienen a sacar agua [5]. Jesús, sentado sobre el brocal del pozo, se dirige a la mujer de Sicar: «Dame de beber» (v.7). Desde el comienzo se aborda el primer tema del diálogo, es decir, «el agua»; Jesús aprovecha la ocasión para revelar a la samaritana el misterio del agua viva. Pero ella se mantiene en el plano de las relaciones puramente humanas: «¿Cómo es que tú, que eres judío, me pides de beber a mí, que soy una samaritana? (sucede que los judíos no entablan relaciones con los samaritanos)» (v.9) [6]. En su respuesta, Jesús deja ver inmediatamente que quiere hablar de una realidad misteriosa, de la que el agua del pozo no es más que un símbolo: «Si tú conocieses el don de Dios y quién es el que te dice 'Dame de beber', hubieras sido tú quien le habrías rogado, y él te habría dado del agua viva» (v.10).

1. **El don del agua viva** (v.7-15)

a) ¿Hay que ver en estas dos metáforas, la del «don de Dios» y la del «agua viva», dos realidades distintas? Algunos

[5] D. MOLLAT, art. cit., 83; véase, sobre todo, Gén 24,11-27 (el siervo de Abraham y Rebeca), Gén 29,1-21 (Jacob y Raquel), Ex 2,15-21 (Moisés y las hijas de Ragüel, el sacerdote de Madián).

[6] Después de la vuelta del primer exilio, los samaritanos honraban, junto a Yahvé, a diversos dioses paganos (véase nt.15); por eso, los judíos los incluían entre «las naciones» (cf. Eclo 50,25-26); con diversas prescripciones prohibían toda relación con este pueblo impuro.

lo han creído así [7]. Sin embargo, la mayor parte de los comentaristas admite con razón que el don de Dios es precisamente el agua viva. Basados en el texto paralelo de 7,37-39, muchos autores afirman que Jesús se refería aquí al Espíritu Santo. Pero ¿puede concebirse que Jesús pensara conceder a esta mujer el don del Espíritu Santo aun antes de la resurrección?

Para otros, el don del agua viva significaría, mejor, la revelación que Jesús hace de sí mismo. Parece que hay que buscar la solución, más bien, por este camino, pero distinguiendo, como veremos, dos etapas sucesivas en la economía de la revelación: el tiempo de Cristo y el tiempo del Espíritu. El mismo texto nos ofrece un valioso indicio: según la declaración de Jesús a la mujer, «conocer el don de Dios» significa saber «quién es él» (Jesús). Este descubrimiento progresivo del misterio de Jesús, *este profundo conocimiento de lo que él es,* resulta ser, en definitiva, el mismo don de Dios, el don del agua viva. Un breve análisis de los dos temas lo demostrará más claramente.

b) Según los escritos judaicos, el don de Dios por excelencia era la Ley de Moisés [8]. El prólogo de Juan se hace eco de esta tradición: «La Ley *fue dada* por medio de Moisés» (1,17). El verbo *dar* es empleado frecuentemente en el cuarto evangelio. Una sola vez tiene como objeto al Paráclito (14,16), y es en el discurso de la cena; entonces, el verbo está en futuro, y se refiere al tiempo de la Iglesia [9]. Sin embargo, este texto, de hecho, no puede servir de paralelo al versículo que estamos comentando (4,10). Según 3,16, Dios ha dado su *Hijo unigénito.* Más frecuentemente, el verbo se refiere a las *palabras* que el Padre ha dado al Hijo, y el Hijo a los discípulos (17,8.14), o bien al *mandamiento* del Padre o del Hijo (12,49; 13,34; 14,31). La expresión de 4,10 sintetiza estos datos. El «don de Dios» no es ya, como en el judaísmo, la Ley de Moisés; es la Ley nueva, la *revelación,* que llega a su culminación en Jesús. Esta palabra de Jesús, la revelación de-

[7] Entre los antiguos, Eutimio y Toledo; entre los modernos, Van den Bussche; éste ve en el «don» el encuentro con Cristo, y en el «agua viva», al Espíritu Santo.

[8] He aquí, por ejemplo, un texto de Flavio Josefo (*Ant. iud.* IV 8,47 [n.318]), en el cual Moisés, después de la teofanía del Sinaí, invita al pueblo a adorar a Dios: «A vosotros toca honrarlo y observar la Ley, *el don más precioso* entre todos aquellos que os ha concedido y entre los que, en su permanente bondad, os concederá todavía».

[9] Véase, sin embargo, 3,34, en el que el verbo está en presente; se trata, con toda probabilidad, de Jesús, el enviado de Dios, que «pronuncia las palabras de Dios» y «da el Espíritu sin medida»; el don del Espíritu está ya presente, en cierto modo, en las palabras de Jesús (véase también 6,63); pero la verdadera interiorización de la palabra, debida al Espíritu Santo, vendrá solamente después de Pascua.

finitiva de los tiempos mesiánicos, lleva a su perfección la revelación incompleta del Sinaí. Según 1,17, lo que debe sustituir en adelante *la Ley* de Moisés es la revelación manifestada por Jesús, es la *Verdad* que es *él mismo* (14,6). Al prometer a la samaritana el don de Dios, Jesús deja, pues, entender que se habría manifestado a ella. En efecto, a la promesa, todavía vaga, del v.10: «Si supieras... *quién* es el que te *dice*...», corresponde la respuesta del versículo final: «*Soy yo* (el Mesías), quien *hablo* contigo» (v.26). El significado de la metáfora del v.10 ha sido explicado perfectamente por un exegeta bizantino, Eutimio Zigabeno: «'Si conocieras el don de Dios...' Hablaba *de sí mismo,* que se habría manifestado progresivamente a la mujer; ella se mostraba digna de semejante enseñanza» [10].

c) El símbolo del agua viva [11] es más importante que el anterior, porque Jesús lo utilizará de nuevo en el v.14 y, una vez más, en el templo, en la gran revelación pública de la fiesta de los Tabernáculos (7,38s). En sentido material, el agua viva significaba el agua corriente, en contraposición al agua de las cisternas (cf. Gén 26,19; Lev 2,13). Entre los profetas llega a ser uno de los grandes símbolos de los bienes mesiánicos: «En aquel día, aguas vivas brotarán de Jerusalén, mitad hacia el mar oriental, mitad hacia el mar occidental; tanto en verano como en invierno permanecerán vivas» (Zac 14,8; cf. 47,1; Jl 4,18). Pero el significado de la imagen se va precisando en la literatura sapiencial: el agua viva designa las corrientes de la sabiduría, o bien la enseñanza que se saca de la Ley (Prov 13,14; 16,22; 18,4; Eclo 24,30s).

Algunos escritos judíos unen esta explicación a una exégesis alegórica de los pozos de los que habla la Biblia (sobre todo, Núm 21,17-19); según esta tradición, a Israel ha sido dado un pozo misterioso, un pozo del que borbotean burbujas de agua viva; el pozo es la Ley; el agua viva que brota de ella es la doctrina de la sabiduría, que se obtiene escudriñando la Ley [12]. El mismo simbolismo reaparece en alguno de los escritos judeocristianos; por ejemplo, en las *Odas de Salomón:* «El me llena de palabras de verdad a fin de que yo le proclame. Y como el agua que corre, la verdad fluyó de mi boca» (12,1-2). Hay que notar que el agua viva no es nunca un símbolo del Espíritu en los textos precristianos. En los

[10] *In Ioannem,* in h.l.: PG 129,1187s.

[11] Véase J. DANIÉLOU, *Le symbolisme de l'eau vive:* RevScRel 32 (1958), 335-46; A. JAUBERT, *Symbolique de l'eau et connaissance de Dieu:* Foi et Vie 64 (1965), 455-63.

[12] Véase A. JAUBERT, *La symbolique du puits de Jacob. Jean 4,12,* en *L'homme devant Dieu.* Mélanges H. de Lubac 1 (Paris 1963) 63-73.

escritos que hemos citado significa la sabiduría, la verdad, las riquezas contenidas en la revelación.

Esta es la interpretación que mejor se adapta a las palabras de Jesús a la samaritana en Jn 4,10: el agua viva simboliza «la doctrina vivificante presentada por el Cristo-Sabiduría (cf. 4,25)» [13], la verdad que él proclama (1,17), la revelación que aporta con su propia persona (14,6). Reencontramos, pues, la exégesis propuesta antes para el «don de Dios»; esto confirma que las dos metáforas designan una única e idéntica realidad.

d) Surge, sin embargo, una objeción. En 7,38-39, Jesús se aplica a sí mismo una frase de la Escritura: «De su seno fluirán ríos de agua viva». Y el evangelista añade: «Hablaba del *Espíritu* que recibirían los que hubieran creído en él; pues no había todavía Espíritu, porque Jesús no había sido aún glorificado». Se comprende que muchos exegetas crean deber adoptar la misma interpretación para el agua viva de la que habla el c.4 en el diálogo con la mujer samaritana: el agua viva designaría, por tanto, al Espíritu Santo.

Sin embargo, la perspectiva de ambos textos es muy diversa. En 7,38-39, Juan explica personalmente que Jesús quería hablar del don del Espíritu que los creyentes recibirían a partir de su glorificación. Al comienzo del diálogo con la samaritana, Jesús habla *en presente:* en la perspectiva joanea no puede tratarse aquí del Espíritu Santo. Juan hace una clara distinción entre los dos tiempos sucesivos en el desarrollo de la revelación. En el contexto inmediato del diálogo junto al pozo de Jacob, el agua viva de la que habla Jesús es la revelación progresiva del misterio propio. Pero en seguida amplía notablemente la perspectiva; a partir del v.13 no se trata ya de la mujer, sino de «cualquiera que» desee beber; y en el v.14 todos los verbos están en futuro: «El que *beberá* del agua que yo *daré,* no *tendrá* nunca más sed... (ella) se *convertirá* dentro de él en fuente de agua borbollante para la vida eterna». Aquí y sólo aquí, la perspectiva concuerda con la de las palabras de Jesús en la fiesta de los Tabernáculos (7,38-39); a partir de este momento, se trata del tiempo que comenzará con la «hora» de Jesús, del tiempo en que la revelación se hará presente en la Iglesia gracias a la acción del Espíritu.

En San Juan tenemos ocasión de contemplar una notable profundización de la metáfora del agua viva. Al comienzo del diálogo con la mujer de Samaria, esta agua misteriosa, con-

[13] M.-E. BOISMARD, art. *Acqua,* en «Dizionario di Teologia Biblica» (Torino [4] 1971) 7.

forme al significado que tenía en la tradición precristiana, simbolizaba simplemente la palabra de Jesús, su verdad. Pero esta palabra, esta verdad, no puede permanecer externa al hombre; como la sabiduría, el agua viva debe ser «bebida» por el creyente (4,14*a;* 7,37; cf. Prov 9,18 [LXX]; Eclo 15,3); sólo bajo esta condición se convertirá «en él» (Jn 4,14*b)* en una fuente borbollante. Esto significa, sin metáforas, que la palabra, la revelación de Jesús, debe ser interiorizada en el corazón del discípulo (5,38). En esto consistirá precisamente la acción del Espíritu de la verdad (14,26).

De esta forma, la metáfora del agua viva asume una resonancia plenamente eclesial, lo que le asegura su verdadera importancia para la vida de los cristianos; el agua viva de la que deben beber es la verdad de Jesús, su mensaje profundizado por el Espíritu [14]; es Jesús mismo, que, a través del Evangelio, se revela progresivamente a los creyentes para comunicarles la vida divina.

2. **Jesús profeta** (v.16-19)

En esta ocasión, también la reacción de la samaritana demuestra una total incomprensión: le pide a Jesús que le dé de esa agua para no tener que volver más al pozo para sacarla (v.15). Jesús no insiste más, e imprime bruscamente a la conversación un tono nuevo: «Ve, llama a tu marido y vuelve acá» (v.16). Y, cuando la mujer pretende no tener marido, Jesús le replica que ha tenido cinco y que el hombre con quien vive no es su marido.

Algunos autores se han sentido impelidos a ver en esta respuesta de Jesús como una especie de alegoría: la mujer con sus «cinco maridos» representaría la Samaria, en la que se habían establecido diversas tribus babilonias, cada una con su propio dios (el término hebreo *ba'al,* «patrono», podía designar tanto un dios pagano como un marido). Pero esta exégesis no encuentra ningún fundamento ni en el Antiguo Testamento [15] ni en el contexto inmediato. ¿Habría pretendido Jesús «suscitar en la mujer la conciencia moral»? (LAGRANGE). La continuación del relato no deja entrever en ella ninguna señal de arrepentimiento. Al constatar que Jesús le

[14] Esta era ya la exégesis de Santo Tomás. Para él, el agua viva designaba, al mismo tiempo, la doctrina de Jesús y la gracia del Espíritu Santo: «Gratia Spiritus sancti recte dicitur aqua viva» (*Super evang. S. Ioann.*, ed. CAI, n.577); «ostendit autem, quod doctrina sua sit optima aqua» (n.585); «per aquam intelligitur sapientia salutaris» (n.634).

[15] Cf. 2 Re 17,24-42; las cinco tribus babilonias emigradas a Samaria le habían transferido sus propias divinidades paganas; los v.30-31 citan *siete* nombres de dioses.

está poniendo de manifiesto todo lo que ella ha hecho (cf. v.29), llega, más bien, a la conclusión de que él es un profeta, un hombre con conocimiento de los secretos del pasado o del futuro (cf. 2,25). Al poner de manifiesto a la samaritana el secreto de su vida privada, Jesús se revela ya a sí mismo. Su fin no es tanto llevar a esta mujer a una conversión cuanto prepararla para el descubrimiento de su propio misterio. Este será el tema de los versículos siguientes.

3. **Jesús se revela como Mesías** (v.20-26)

Una vez constatada la clarividencia de su interlocutor, la mujer le propone el viejo problema que dividía a judíos y samaritanos: ¿Hay que adorar a Dios sobre aquella montaña o en el templo de Jerusalén? Para los samaritanos, el Garizim era una montaña sagrada: después del diluvio, Noé había erigido allí un altar; también situaban ellos allí el sacrificio de Abraham, e incluso, según el Pentateuco samaritano (Dt 27,4-8), había sido allí mismo donde los hebreos habían ofrecido su primer sacrificio después de la entrada en Tierra Santa. Los samaritanos habían construido allí un templo que se había opuesto al de Jerusalén, porque, según el Deuteronomio (12,1-14), en Israel no podía haber más que un solo santuario. La pregunta propuesta por la samaritana era, pues, de gran actualidad: ¿Cuál es el lugar del verdadero culto?

Jesús responde con tono grave: «Mujer, créeme...» Con esto no pretende solamente pedirle que tenga confianza en él; le dirige una verdadera llamada a la fe, lé pide que acoja la revelación que está a punto de hacerle sobre el verdadero culto de los tiempos mesiánicos: «Viene la hora...» (v.21); «Viene la hora, y estamos en ella...» (v.23). Con él «se concluye una época y se inicia otra; ha terminado el tiempo de un culto ligado a una montaña, superado el conflicto de los templos» (D. MOLLAT). En adelante, dice Jesús, «los verdaderos adoradores adorarán al Padre en el Espíritu y en la Verdad» (v.23).

A partir de la Reforma, se ha abusado de esta expresión, como si equivaliese a una condena de todo culto exterior [16]. Pero no es ése el contenido del texto evangélico. «En el Espíritu» no significa «en forma espiritual, no corporal» como han interpretado, a veces, los Padres griegos bajo la influen-

[16] Entre los numerosos estudios dedicados a esta expresión, véase, sobre todo, F.-M. BRAUN, *In Spiritu et veritate:* RThom 15 (1952), 247-74.285-307; R. SCHNACKENBURG, *Die «Anbetung in Geist und Wahrheit» (Joh 4,23) im Lichte von Qumrân-Texten:* BZ 3 (1959), 88-94.

cia del dualismo platónico; el espíritu no designa ni siquiera el espíritu del hombre o el alma humana; Jesús no pretende insistir aquí sobre la interioridad de la oración cristiana [17]. El πνεῦμα del que habla es el Espíritu de Dios (cf. v.24), el Espíritu que Dios comunica al hombre. La oración en el Espíritu es una oración suscitada en el corazón de los creyentes por el Espíritu Santo (véase también Rom 8,26-27). Los comentaristas medievales del cuarto evangelio no habían dudado al respecto, como, por ejemplo, G. Escoto Eriúgena: «Adorarán en el Espíritu aquellos que serán iluminados por el Espíritu Santo» [18].

La segunda parte de la expresión, más aún que la primera, ha sido también alterada con frecuencia en su verdadero significado; para muchos representaría una expresión adverbial, como en las lenguas modernas («en verdad»): el culto «en verdad» sería el culto «verdadero». Para otros, sobre todo los Padres, la verdad aquí es la «realidad» del culto cristiano, en contraposición a sus prefiguraciones bajo la Ley antigua. Para San Juan, sin embargo, la palabra *verdad* no significa realidad; designa la *revelación* mesiánica; revelación que se identifica con el mensaje y la persona del hombre Jesús (14,6) [19]. Bajo la acción del Espíritu, esta verdad de Cristo está presente y activa en el corazón del creyente (2 Jn 2); la verdad llega a ser así la fuente secreta de su vida cristiana: inspira su práctica de la caridad (1 Jn 3,18-19; 2 Jn 1,2), su deseo de santificación (17,17-19), su adoración del Padre (4,23-24). En este punto, el final del diálogo enlaza con el comienzo: «El Espíritu y la Verdad» no son otra cosa que el agua viva de la que Jesús había hablado al principio. La adoración de los tiempos mesiánicos es aquella que está inspirada y alimentada por la revelación bajo la acción del Espíritu de la verdad; esta adoración del Padre, esta oración profunda, brota espontáneamente de todo corazón cristiano en el cual arde la Verdad.

El tema introducido por la mujer en el v.20 no qued por lo tanto, olvidado; se trata, ciertamente, del *lugar* del verdadero culto. Pero Jesús revela a la samaritana que este lugar será espiritual en la era mesiánica: bajo la acción del Espíritu es preciso orar al Padre «*en la* Verdad», en aquella

[17] Es la exégesis psicológica de la tradición agustiniana, repetida por la *Glossa ordinaria:* «Non in templo, non in hoc monte, sed interius in intimo templo cordis» (PL 114,374A).

[18] *Comment. in S. Evang. secundum Ioannem,* in h.l.: PL 122,339A.

[19] Véase el capítulo introductorio «Verdad bíblica y verdad cristiana».

Verdad que es el mismo Jesús [20]. La verdadera oración es posible solamente en comunión con Cristo-Verdad; esta unión con Cristo constituye el espacio íntimo de la oración cristiana; ésta se practica «en Cristo»; Jesús es el nuevo templo, que asume desde este momento al santuario del monte Garizim y al de Jerusalén. Esta oración tiene, además, una dimensión trinitaria; inspirada por el Espíritu de la verdad, se practica en unión con Cristo, el Hijo de Dios, y se dirige al Padre. Es una oración esencialmente filial, la oración característica de los hijos de Dios. Ruperto de Deutz comentaba magistralmente este versículo: «Adoraréis al Padre —dice— al recibir el Espíritu de adopción de los hijos... ¿qué otra cosa es, pues, adorar al Padre en Espíritu sino el haber recibido el Espíritu de adopción de los hijos, en el cual clamamos: *Abba, Pater?* (Rom 8)» [21]. Igualmente, pero más cercano a nosotros, el P. Libermann: «La adoración de ellos se realizará en el Espíritu Santo... y en la verdad, uniendo sus adoraciones a la del Hijo de Dios» [22].

La mujer de Sicar no entiende mucho de este discurso: «Yo sé que debe venir el Mesías, que es llamado el Cristo; cuando venga, nos revelará todo» (v.25). Aunque no capta el sentido de las palabras de su interlocutor, al menos se le despierta la atención hacia las cuestiones religiosas; su esperanza apunta ahora hacia el Mesías como hacia quien aportará la revelación liberadora. No se necesita más. Jesús puede hacerle la declaración decisiva: «Soy yo; yo que hablo contigo». El mensaje de luz que la samaritana esperaba le es concedido de golpe: Jesús-Mesías se manifiesta a ella; los tiempos se han cumplido; ha llegado la hora de la adoración al Padre «en el Espíritu y en la Verdad».

II. Diálogo con los discípulos (v.31-38)

En este momento regresan los discípulos de la ciudad. Se sorprenden de ver a Jesús hablando con una desconocida; según las costumbres judías, un hombre no debía detenerse en público con una mujer, para evitar las murmuraciones de la gente. En cuanto a la samaritana, olvidando que había venido

[20] Con frecuencia se ha tendido a poner todo el acento sobre las palabras «en el Espíritu». Pero, según el estilo de Juan, cuando dos palabras forman un binomio unido por la conjunción «y», la segunda es más importante (véase, por ejemplo, 20,8: «Ved y creed»). La adoración del Padre se realiza «en el Espíritu», pero se practica esencialmente «en la Verdad» de Jesús.

[21] *In Evang. S. Ioannis,* in h.l.: PL 169,363B.

[22] LIBERMANN, *Commentaire de saint Jean* (1958), 169.

al pozo para sacar agua, deja allí su cántaro y corre directamente hacia Sicar. Entusiasmada, dice a los que encuentra: «Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho. ¿Será, quizás, el Cristo?» (v.29). Anteriormente, al oír hablar a Jesús de sus diversos maridos, había comprendido que debía tratarse de un profeta. La revelación que Jesús le hace inmediatamente de sí mismo produce un cierto efecto: sin creer todavía del todo en él, sospecha, sin embargo, que podría ser el Mesías. Pero, paradoja típicamente femenina, lo que se lo hace pensar no es tanto la declaración tan precisa de Jesús como lo que le ha dicho sobre ella misma. Al darse cuenta de que la mujer podría haber encontrado verdaderamente al Mesías, la gente, apresuradamente, «salió de la ciudad y se encaminó hacia él».

Entre tanto, los discípulos habían entablado una conversación con el Maestro. Le muestran las provisiones que han traído y le invitan a comer. Después, aludiendo a los campos que han atravesado para volver junto al pozo, hablarán de la mies que se anuncia. Ambas declaraciones tan humanas ofrecen a Jesús la ocasión de levantar el nivel de la conversación y orientar la mirada de los discípulos hacia los tiempos futuros.

1. **El verdadero alimento de Jesús** (v.31-34)

Se encuentra de nuevo aquí el procedimiento literario citado al comienzo, el contrapunto entre las revelaciones de Jesús y la incomprensión de los hombres. Es el esquema de la revelación a dos tiempos: primera revelación (misteriosa) - incomprensión - segunda revelación (clara).

Para encaminar el diálogo con la samaritana, Jesús le había pedido de beber. Para él, era la ocasión de prometer a la mujer el don del agua viva (v.10). Aquí, por el contrario, el punto de partida para el diálogo viene presentado por los mismos discípulos: «Rabbí, come». Jesús responde en forma enigmática: «Yo debo tomar un alimento que vosotros no conocéis».

En la tradición sapiencial, el pan, como el agua y el vino, es un símbolo del don de la sabiduría y de la Ley. La sabiduría invita al hombre a su banquete: «Venid, comed de mi pan, bebed el vino que yo os he preparado» (Prov 9,5); ella «lo nutre con el pan de la prudencia» (Eclo 15,3; cf. 24,1). Pero la sabiduría judía no era simplemente una doctrina; estaba orientada hacia la acción y debía transformar la vida. Se

comprende, por tanto, por qué Jesús aplica aquí la metáfora del alimento para el cumplimiento de su misión: «Mi alimento es hacer la voluntad de aquel que me ha enviado y llevar a término su obra» (v.34). Las dos partes de esta respuesta no son simplemente sinónimas: la segunda parte dice más que la primera.

Jesús ha bajado del cielo para hacer la voluntad de aquel que le ha enviado (6,38). Esta voluntad divina la «busca» él como un alimento del cual no puede prescindir, como un objeto intensamente deseado; del mismo modo «busca» solamente la gloria de aquel que le ha enviado (7,18; 8,50). Este verbo *buscar* y esta metáfora del alimento revelan el aspecto fundamental de la vida de Jesús, el mecanismo profundo que anima toda su acción. No carece, pues, de ironía la redacción que el evangelista ha dado al v.27. Después de haber dicho que los discípulos se habían quedado sorprendidos al ver a Jesús hablar con una mujer, prosigue: «Sin embargo, ninguno dijo: '*¿Qué buscas?*' o '¿De qué hablas?'» [23]. No habían comprendido lo que Jesús *buscaba* verdaderamente. Con esta frase de transición, Juan une hábilmente el diálogo con la samaritana y el diálogo con los discípulos. El significado profundo del primer episodio está contenido en el segundo. Conversando con la mujer de Sicar, a pesar de los prejuicios, Jesús hacía la voluntad de su Padre, buscaba ya cumplir su obra.

Frecuentemente, Jesús habla de las «obras» que cumple. Cuando el término, como aquí, es usado en singular, significa el conjunto de la actividad de Jesús, la obra de revelación y de salvación; esta obra es la del Padre; revela, por tanto, la unidad de Jesús con su Padre (cf. 10,38). Esta alusión a la «obra» se encuentra solamente en la oración sacerdotal, en el contexto inmediato de «la hora»: «Yo te he glorificado sobre la tierra llevando a término la obra que me has encargado cumplir» (17,4) [24]. En 4,34, cuando hablaba a los discípulos de la obra divina que quería cumplir, Jesús abría una perspectiva sobre la hora de la pasión y de la resurrección y sobre el tiempo de la Iglesia.

[23] La extrañeza de la primera pregunta (τί ζητεῖς) trasluce también el embarazo de muchos traductores; éstos, cambiando el verbo, traducen estas palabras como «¿qué pides? ¿Qué cosa le pides? ¿Qué quieres de ella?», etc. Pero Juan no se interesa por lo que Jesús espera de la mujer; quiere, más bien, que nosotros nos preguntemos lo que Jesús mismo *se proponía* conversando con ella. Con la traducción ecuménica de la Biblia, se debe traducir literalmente: «¿Qué buscas?» Esta es la pregunta esencial; en el fondo, ¿qué busca él?; pero ninguno de los discípulos se lo pregunta a Jesús.

[24] Cf. A. VANHOYE, *L'oeuvre du Christ, don du Père (Jn 5,36 et 17,4)*: RScRel 48 (1960), 377-419.

El v.34 del c.4 de Juan es uno de los textos clave del cuarto evangelio sobre la total obediencia de Jesús a aquel que le ha enviado. Jesús no posee nada propio; es solamente el enviado de Dios; sus pensamientos y proyectos son los pensamientos y proyectos de su Padre; las palabras que transmite no son las suyas, sino las del Padre (3,34; 7,16; 8,26.38.40; 14,10.24; 17,8.14); no lleva a cabo obras personales, sino las obras del Padre (5,17.19-20.30.36; 8,28; 10,25.37; 14,10; 17,4); no hace la propia voluntad, sino la voluntad de aquel que le ha enviado (4,34; 5,30; 6,38). Un anulamiento tan radical deja entrever algo del misterio de Jesús. Ciertamente que esta obediencia es la del hombre Jesús. Pero, como han comprendido perfectamente Orígenes y San Cirilo de Alejandría, una unión tan perfecta entre la voluntad de Jesús y la del Padre se explica en su totalidad solamente con la filiación divina y con la unidad sustancial con el Padre. Según Orígenes, si la voluntad del Padre constituye un auténtico alimento para Jesús, es porque ha hecho suya de tal manera la voluntad divina, que, por así decirlo, no posee ya voluntad propia: la perfecta unión entre la voluntad humana de Jesús y la voluntad de Dios es la manifestación de una unidad todavía más profunda, la unidad entre el Padre y el Hijo, porque la voluntad del Hijo es idéntica a la del Padre; por esto puede afirmar: «El Padre y yo somos uno» (10,30) [25]. San Cirilo tiene una expresión todavía más osada: «El Hijo es la voluntad viviente y sustancial del Padre» [26].

Pero, al subrayar su deseo de dar cumplimiento a la obra de aquel que le envió, Jesús introduce ya la última parte del diálogo y orienta el pensamiento de los discípulos hacia la misión cristiana.

2. **La siega mesiánica** (v.35-38)

Los versículos siguientes son bastante oscuros y han dado ocasión a interpretaciones de toda clase [27]. ¿Cita Jesús dos veces (v.35*a* y 37*b*) un dicho popular o se refiere, por lo menos en el primer caso, a una frase de los discípulos? ¿A quién se refiere cuando habla del sembrador? (v.36*c*) ¿Quién es el que siega? (v.37*b*). ¿Quiénes son «los otros» que se han fatigado antes que los discípulos recojan el fruto de sus fatigas? (v. 38*c*). Es absolutamente inverosímil que «el sembrador» del v.36 pueda ser distinto del mencionado en el v.37.

[25] ORÍGENES, *In Ioan.*, in h.l.: PG 14,460-61.
[26] SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Ioan.*, in h.l.: PG 73,324C.
[27] Pueden encontrarse resúmenes y crítica en el comentario de Schnackenburg.

En este punto, como en otros, trataremos de poner de relieve la profunda unidad de los cuatro versículos; pero demostraremos también que la obra realizada por Jesús está descrita aquí en la perspectiva del trabajo apostólico que por su parte deberán realizar los discípulos.

«Todavía faltan cuatro meses antes de que llegue la siega» (v.35). A veces, se interpretan estas palabras como si fueran un proverbio rural. Pero la frase introductoria («¿No *decís,* quizás, vosotros...?»), prácticamente igual a aquella que iniciaba los v.31 y 33 («los discípulos le rogaban *diciendo»,* «los discípulos *decían»),* presupone que las palabras anunciadas de este modo tengan siempre una función análoga en el ámbito del diálogo. Juan no se propone aquí citar un proverbio popular (por lo demás, no atestiguado en ninguna parte), sino referirse a una idea de los mismos discípulos y mostrar, una vez más, su falta de comprensión. Mirando los campos de alrededor, le habrían dicho a Jesús que todavía faltarían cuatro meses para la siega. Pero Jesús introduce su respuesta con la antigua expresión bíblica: «Alzad los ojos y mirad»; en el Antiguo Testamento era una invitación a contemplar la grandeza de Dios (Is 40,26), la universalidad de las promesas hechas a Abraham (Gén 13,14) y, más aún, la reunificación de las naciones (Is 49,18; 60,4; Bar 5,5-6).

En Jn 4,35, la aplicación de estas palabras es transparente. Jesús se sitúa de golpe en el plano espiritual. En contra de lo que piensan los discípulos, los campos están desde este momento maduros para la cosecha; para Jesús, los samaritanos que se acercan y que en seguida van a creer en él (v.41), representan las primicias de la cosecha mesiánica; con ellos comienza a realizarse la reunificación de las naciones predicha por los profetas. En la Biblia, la siega tiene un doble significado; el corte puede designar el juicio de Dios; por otra parte, la recogida simboliza la alegría de la salvación (Is 9,2; Am 9,13; Sal 126,5), el retorno de los dispersos (Is 27,12-13); en el Nuevo Testamento, los frutos de la misión (Mt 9,37) [28]. Este es nuestro caso: Jesús evoca la alegría del segador, su recompensa, el grano que amontona para la vida eterna. Como sucede con frecuencia en San Juan, las realidades escatológicas se encuentran anticipadas en la misión de Jesús.

Ahora podemos preguntarnos si el sembrador y el segador representan a alguien en particular o se trata simple-

[28] Véase el artículo *Messe* en «Dizionario di Teologia Biblica» (Torino [4] 1971), 676-79.

mente de elementos descriptivos que sirven para desarrollar el tema de la siega. La tendencia simbólica del cuarto evangelio nos invita, más bien, a interpretarlos en sentido alegórico. La interpretación debe además tener en cuenta el principio mencionado en el v.37 por medio de un proverbio: «Uno es el sembrador y otro el segador». El sembrador no designa a los predecesores de Jesús (los profetas o Juan Bautista), y ni siquiera al Padre, sino al mismo Jesús, cuya palabra, según el evangelio, es una semilla (Lc 8,11); en verdad, el diálogo que había sostenido con la mujer de Samaria estaba produciendo ya sus primeros frutos. La imagen del segador, pues, no puede referirse sino a los discípulos. Aunque todavía no los haya enviado a ninguna misión, Jesús ve prolongarse su propia predicación en la de ellos (cf. v.38). «Sembrador y segador se gozan juntos» (v.36): Jesús, desde este momento, ve con gozo los frutos de la misión cristiana.

«Yo os he enviado a segar donde no os habéis fatigado» (v.38). El cuarto evangelio no contempla ninguna misión de los discípulos durante la vida de Jesús: el envío a la misión tiene lugar el día de Pascua (20,21). Para comprender las palabras de 4,38 es necesario, por tanto, colocarse, con el evangelista, en el punto de vista de la predicación cristiana en los comienzos de la Iglesia: los misioneros deben tener siempre presente que han sido enviados por Cristo. Segarán «donde no se han fatigado». También aquí hay que ver una alusión a la obra de Jesús. En general, el verbo *fatigarse* (κοπιάω) describe el trabajo apostólico, es verdad, sobre todo en el cuadro de la misión paulina (1 Cor 15,10; 16,16; Gál 4,11; Flp 2,16; Col 1,29; 1 Tim 5,17); por su parte, Juan lo usa aquí (negativamente) para los discípulos (v.38: κεκοπιάκατε). Pero al comienzo de la escena había aplicado el verbo al mismo Jesús: Jesús estaba «fatigado (κεκοπιακώς) del camino» (v.6); se puede pensar que, para el evangelista, era porque se había «fatigado en la siembra» (D. MOLLAT). La actividad de Jesús, que le habría conducido a la cruz, produciría todos sus frutos en la misión de los discípulos [29]; su misma

[29] Diversos comentaristas antiguos se han detenido largamente sobre «la fatiga» de Jesús junto al pozo de Jacob; con frecuencia, es verdad, caen en el alegorismo. Pero una interpretación como la de Ruperto de Deutz está sólidamente fundada en el texto «Domini Iesu fatigatio... fatigationem... alteram spectat... Iesus ipse ex itinere humanitatis suae, vera passione, veris doloribus, et vera morte erat fatigandus» (*In Ioan.*, in h.l.: PG 169,352-53). El evangelista, al decir que era «cerca de la hora sexta», quiere evocar, probablemente, la escena del Lithóstrotos durante la pasión (19,13); allí también era «cerca de la hora sexta», la hora en que se iniciaba la Pascua hebrea, que sería la Pascua de la salvación. Por lo demás, según las explicaciones del mismo Juan, el agua viva prometida a la samaritana (4,14) sería concedida en plenitud solamente en la cruz (cf. 7,39; 19,34).

muerte habría sido una semilla (12,24.32-33); ellos habrían conocido el gozo de la cosecha.

La identificación de las personas se complica al final del v.38, porque el verbo ahora tiene el sujeto en plural: «Otros se fatigaron, y vosotros recogéis el fruto de sus fatigas». Estos «otros» no pueden interpretarse ya como Jesús solo. Según una exégesis frecuente entre los antiguos, designa a aquellos que lo han precedido, los patriarcas y los profetas; algunos han visto en ellos a Juan Bautista y sus discípulos. Pero el paralelismo entre «sembrar» y «fatigarse» nos impide pensar en la época anterior a Cristo. El texto subraya el contraste entre la primera predicación cristiana («sembrar», «fatigarse») y la abundancia de sus frutos en la Iglesia («segar»). Jesús es el primero de aquellos «otros», es decir, de aquellos obreros que se han fatigado en predicar la palabra. Pero la perspectiva se alarga inmediatamente, como muestra el cambio de los tiempos [30]; de la predicación de Jesús (cf. el diálogo con la samaritana), la atención se desplaza hacia la misión cristiana. Quizás Juan piensa aquí en la primera misión en Samaria, referida en Hechos 8,4-17: el Evangelio fue predicado allí al comienzo por los helenistas, sobre todo por Felipe, pero el don del Espíritu fue conferido a los samaritanos sólo por medio de los apóstoles Pedro y Juan [31]. Los «otros» que se han fatigado antes que los apóstoles son aquellos que, antes que ellos, han proclamado la Buena Nueva; ante todo, Jesús mismo, y, tras él, los primeros predicadores del Evangelio. Junto al pozo de Jacob, Jesús había echado las bases de la misión cristiana.

Conclusión

Hasta este momento se podía pensar que el coloquio con la samaritana y el diálogo con los discípulos no podían tener entre sí ninguna conexión. Pero todos los temas se entrelazan

[30] Cf. los versículos 37*b*-38: «Uno es el que *siembra* (presente: σπείρων)...; yo os *he enviado* (aoristo: ἀπέστειλα)..., otros se *han fatigado* (perfecto: κεκοπιάκασιν)». Del tiempo de Jesús se pasa al tiempo de la Iglesia. Por lo demás, el paralelismo entre los tres factores demuestra que hay que identificar los sujetos de los verbos; aquel «uno» que siembra (ἄλλος) es Jesús; él además ha enviado a los discípulos a segar («yo»); todavía él mismo es el primero del grupo de «los otros» (ἄλλοι), de la serie de todos aquellos que se han fatigado antes de que los discípulos recojan el fruto de tales fatigas.

[31] Véase, sobre todo, O. CULLMANN, *La Samarie et les origines de la mission chrétienne. Qui sont les «alloi» de Jean 4,38?:* Annuaire de l'École des Hautes Études (Sect. des sc. relig.) (1953-54), 3-12; reimpreso en *Des sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne* (Neuchâtel 1969) 43-49.

en la conclusión (v.39-42). Gracias al testimonio de la mujer, un buen número de samaritanos creyeron en Jesús (v.39). Habiéndosele acercado, le rogaron que permaneciese con ellos. Cuando hubieron oído personalmente a Jesús, fueron todavía más los que creyeron. Le decían a la mujer: «No es ya por tu palabra por lo que creemos; le hemos oído nosotros mismos, y sabemos que él es el Salvador del mundo» (v.42). Todo el episodio se cierra con estas palabras, que abren una perspectiva universal sobre la obra realizada por Jesús y sobre la misión de la Iglesia.

Con el uso de diversos títulos, que constituyen, cada vez más, una llamada a la fe, esta página de San Juan revela un aspecto fundamental del misterio de Jesús. Al comienzo es un caminante desconocido; en seguida, la samaritana descubre que es un judío (v.9); al oírle hacer la extraña promesa del agua viva, le pregunta: «¿Eres, acaso, más grande que nuestro padre Jacob?» (v.12); cuando constata que ha precisado el misterio de su vida privada, reconoce que es un profeta (v.19); al fin, después de la revelación decisiva hecha por Jesús, sospecha que podría ser el Mesías (v.29). Pero son los samaritanos, primicias de las naciones, quienes profesan su fe en Jesús, «Salvador del mundo» (v.42). Desde el comienzo hasta el fin, esta revelación permanece en la perspectiva mesiánica de la historia de la salvación. Otros capítulos del evangelio revelan que Jesús es el enviado de Dios y el Hijo del Padre. «Mesías» e «Hijo de Dios» son los dos títulos fundamentales del credo joaneo (20,31). El título «Salvador del mundo» puede decirse que constituye una síntesis de ambos: el que ha venido como luz del mundo (8,12; 12,46), como revelador y como Mesías, es el Hijo unigénito que Dios ha enviado a salvar al mundo y a hacer que cada hombre tenga la vida eterna (3,16-18). Por esto, San Juan retomará estos títulos en la primera epístola, invitando a los cristianos a hacer profesión de la propia fe en Jesús: «Y nosotros testimoniamos, por haberlo constatado, que el Padre ha enviado a su Hijo como Salvador del mundo. Cualquiera que confiesa que Jesús es el Hijo de Dios, tiene a Dios en sí y él está en Dios» (1 Jn 4,14-15).

III. EL BUEN PASTOR *

Una reciente monografía sobre Jn 10,1-18 comienza con estas palabras: «A lo largo de los siglos, ninguna imagen de Cristo ha resultado más entrañable para los cristianos que la de Jesús Buen Pastor» [1]. Esto es muy cierto en la iconografía antigua y en la oración de la Iglesia en los primeros siglos; el tema del Pastor se repite con extraordinaria frecuencia en el arte funerario antiguo [2]; asimismo, la liturgia romana le reserva un puesto privilegiado en el ciclo pascual, en el cuarto domingo después de Pascua [3]. La idea fundamental expresada en toda esta tradición es que Cristo, Buen Pastor, es el Salvador de las ovejas: Jesús conduce a los suyos, más allá de la muerte, hacia los pastos celestes, en la casa del Padre.

En general, la imagen ha sido tomada de los evangelios. La iconografía parece ligarse, sobre todo, con el tema sinóptico de la oveja descarriada (Mt 18,12-14); de aquella oveja que el pastor encuentra y trae, de vuelta, gozoso sobre sus espaldas (Lc 15,3-7). En algunos casos, sin embargo, las re-

* *Populus Dei.* Estudios en honor del cardenal Alfredo Ottaviani en el cincuentenario de su sacerdocio (18 marzo 1966), en *Communio* 11 (Roma 1966).

Bibliografía.—Puede verse una bibliografía completa sobre el tema en la obra fundamental, de A. J. SIMONIS, *Die Hirtenrede im Johannesevangelium. Versuch einer Analyse von Johannes 10,1-18 nach Entstehung, Hintergrund und Inhalt:* Analecta Biblica 29 (Roma 1967).

Este libro ha contribuido considerablemente a renovar el estudio del pasaje. Por nuestra parte, le debemos mucho.

Para comodidad del lector, indicamos aquí algunos títulos entre los trabajos más importantes:

A. GEORGE, *Je suis la porte des brebis:* BVC 51 (1963) 18-29; W. GROSSOUW, *De goede Herder in het vierde Evangelie en de Romeinse Liturgie:* Tijdschrift voor Liturgie 40 (1956) 56-69; J. JEREMIAS, θύρα y ποιμήν: ThWbNT 3, 173-80 y 4, 484-501; O. KIEFER, *Die Hirtenrede:* Stuttgarter Bibelstudien 23 (Stuttgart 1967); D. MOLLAT, *Le bon Pasteur. Jean 10,11-18.26-30:* BVC 52 (1963) 25-35; J. QUASTEN, *The Parable of the Good Shepherd (Jo 10,1-21):* CBQ 10 (1948) 1-12.151-69; ID., *Der Gute Hirt in frühchristlicher Totenliturgie und Grabeskunst:* Miscellanea G. Mercati I («Studi e Testi», 121) (Città del Vaticano 1946), 373-406; J. A. T. ROBINSON, *The Parable of John 10,1-5:* ZNW 46 (1955) 233-40; E. SCHWEIZER, *Ego eimi... Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bilderen, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums:* FRLANT 56 (1939).

Para los comentarios del cuarto evangelio citamos solamente el nombre de algunos autores.

[1] A. J. SIMONIS, o.c., 1.

[2] Cf. J. QUASTEN, art. cit.: Miscellanea G. Mercati.

[3] Fr. BOGLER, *Der gute Hirt in liturgischer Textüberlieferung des Morgen- und Abendlandes:* TLZ 3 (1930s) 174-83; W. GROSSOUW, art. cit.

presentaciones se inspiran más directamente en la alegoría joanea del Buen Pastor (Jn 10,1-18), cuya orientación es mucho más claramente soteriológica y cristológica [4].

Quisiéramos estudiar más de cerca en estas páginas esa sección del cuarto evangelio. Ciertamente, suscita muchos problemas de orden histórico, literario y doctrinal; pero los estudios recientes han renovado profundamente sus posibilidades de interpretación. Ellos nos permitirán comprender mejor esta admirable página de San Juan. Por lo demás, podremos constatar qué acertada fue la intuición de los antiguos, para quienes este pasaje constituía una auténtica y acertada síntesis de la obra de la salvación.

I. ANÁLISIS

1. El trasfondo del tema

En buena parte, la interpretación de esta sección depende del modo en que nos expliquemos el origen de las metáforas que aquí se utilizan. Según la mayor parte de los autores, el evangelista se inspiraría directamente en las costumbres de la vida pastoril en Palestina [5]. En este caso, el texto de Juan sería una parábola muy semejante a la de los evangelios sinópticos. Pero ¿no sería extraño? Alusiones a las costumbres de los pastores palestinos, muy adecuadas en las parábolas de la predicación galilea, no encajan tanto en el relato joaneo cuando Jesús se encuentra en el templo de Jerusalén, en el momento de la solemne conclusión de la fiesta de los Tabernáculos.

R. Bultmann y E. Schweizer han pensado que los temas del pastor y de la puerta en San Juan sólo pueden explicarse sobre el fondo del gnosticismo mandeo. Pero las asociaciones que proponen no son muy convincentes; por lo demás, las principales afinidades entre el evangelio de Juan y los escritos mandeos parece que deben explicarse mediante una influencia del primero sobre los segundos [6].

La gran fuente de inspiración de esta página del evangelio

[4] Puede verse como ejemplo el célebre mosaico del Buen Pastor del mausoleo de Gala Placidia, en Ravena: colocado sobre la puerta (quizás en relación con Jn 10,7.9), representa a Cristo-Pastor (10,11) con la cruz (10,17) y los símbolos de su divinidad (10,30), mientras que todas las ovejas tienen la cabeza vuelta hacia él (10,4.16).

[5] Cf. L. SOUBIGOU, *Le Pasteur, la porte et les brebis:* Année théologique 7 (1946) 244-53; y los estudios de Jeremías y Quasten y numerosos comentarios.

[6] Cf. a este propósito J. JEREMIAS, Ποιμήν: ThWb VI 491.

es el Antiguo Testamento y el judaísmo [7]. En esta tradición, los temas del pastor y de las ovejas eran ya temas literarios con gran resonancia teológica. En ellos sólo excepcionalmente se presenta a Dios como pastor; pero su acción respecto a Israel se describe frecuentemente con imágenes tomadas de la vida pastoril: «Tú guiaste a tu pueblo, como a un rebaño, por medio de la mano de Moisés y de Aarón» (Sal 77,21; cf. Sal 78,52; 80,2; 100,3). Estas imágenes aparecen ligadas en particular al ciclo del Exodo: «La salida de Egipto, el paso del mar Rojo, la marcha por el desierto, son los desplazamientos del rebaño de Dios» [8]. Dos textos pueden condensarnos toda esta teología del pastor: el salmo 23 («Yahvé es mi pastor») y el c.34 de Ezequiel. Este último presenta una notable serie de puntos de contacto con el c.10 del cuarto evangelio:

Ez 34	Jn 10
«Yo le *haré salir* de en medio de los pueblos» (v.13).	«El la *hará salir»* (v.3).
«Yo le haré *volver a entrar* en tierra» (v.13).	«Quien *entrare* a través de mí... encontrará pasto» (v.9).
«Yo le haré pastar en un buen pasto» (v.14).	
«Yo vendré a *salvar* a mis ovejas» (v.22).	«Ese será *salvo»* (v.9).
«Yo les suscitaré *un solo pastor*... mi siervo David» (v.24).	«Tendrán *un solo Pastor»* (v.16).
«No habrá más que *un solo pastor* para todos ellos» (37,24).	
«Ellos sabrán que yo soy Yahvé» (v.27); cf. v.30).	*«Yo conozco* a los míos, y los míos *me conocen a mí»* (v.14).
«Y vosotros, mis ovejas, sois el *rebaño* que yo hago pastar» (v.31).	«Un solo *rebaño»* (v.16).

La serie de concordancias es impresionante. Observemos ahora que la cita del nuevo David (v.23-24), la descripción de su reino (v.25-31) y la alusión a la alianza (v.25) prestan un color netamente mesiánico a esta descripción de Ezequiel.

El tema del pastor reaparece en el judaísmo. Nos limitaremos a citar el texto más importante: los c.89-90 del *Libro de Henoc etíope* [9], que describen alegóricamente la historia de Is-

[7] En este sentido véase, sobre todo, Hoskyns, Van den Bussche, Mollat, Simonis y C. H. Dodd (*The Interpretation of the Fourth Gospel* [Cambridge 1953] 358-59).

[8] D. MOLLAT, art. cit., 28.

[9] Es mérito de A. J. Simonis el haber demostrado la importancia de este pasaje del *Libro de Henoc* para la comprensión del texto de Juan sobre el Buen Pastor y de su relación con el episodio precedente sobre el ciego de nacimiento. Puede verse un análisis del pasaje del apócrifo en su obra *Die Hirtenrede* 161-68.

rael desde la salida de Egipto hasta la venida del Mesías. Hay que notar, ante todo, la sugestiva asociación de dos temas que reaparece también en Jn 9-10: el de la ceguera y el del pastor y las ovejas. A lo largo de toda su historia, Israel (las ovejas) conoció alternativamente períodos de clarividencia y períodos de *ceguera;* así en tiempo de los jueces: «A veces, sus ojos se abrían y, a veces, se cerraban» (89,41). Con estos textos como trasfondo, se comprende mucho mejor cómo Juan ha podido pasar, sin transición, del relato del *ciego de nacimiento* a la alegoría del *Pastor y las ovejas;* mediante dos géneros literarios distintos, continúa en realidad desarrollando, al pasar de un capítulo a otro, el mismo tema teológico.

2. El género literario de Jn 10

a) El problema del género literario de Jn 10 es uno de los más discutidos entre los comentaristas de este pasaje. Gran número de ellos creen que se trata de una simple parábola, semejante en todo a las de los sinópticos [10]. Poco sensibles a los trazos alegorizantes del relato, estos autores sostienen que se debe buscar aquí una sola «punta», una sola aplicación referida a Cristo. Según Lagrange, sería la solicitud del pastor por sus ovejas; para Soubigou, es, más bien, la legitimidad de la misión de Jesús, representada por el pastor que entra por la puerta.

Tales explicaciones empobrecedoras reducen a muy poca cosa el significado teológico y religioso de esta página. Diversos indicios demuestran que esta exégesis, simplemente parabólica, es insuficiente. Constatemos ante todo que en el cuarto evangelio no existe ningún otro ejemplo de una parábola en sentido estricto. Por lo demás, como ya hemos dicho, unas imágenes tomadas directamente de la vida *pastoril* no se adaptarían al contexto de la fiesta de los Tabernáculos (el *templo).* Pero ante todo hay que notar que desde el mismo comienzo del capítulo, es decir, desde el supuesto discurso parabólico, Jesús utiliza ya un vocabulario de gran densidad teológica (el mismo que se repetirá a continuación); diversos temas y expresiones —como la *voz* del pastor, las ovejas que *lo siguen* y que *conocen* su voz— son, ciertamente, demasiado evocadores en el cuarto evangelio para tratarse simplemente de trazos descriptivos en una parábola.

Por este motivo, otros exegetas interpretan este relato,

[10] Es la opinión sostenida por Tillmann, Bultmann y Wikenhauser en sus comentarios; véanse también los artículos de Jeremias, Quasten, Soubigou y George; este último escribe: «Es una parábola conforme a las leyes del género» (art. cit., 19).

más bien, como una alegoría [11]; desde el comienzo del capítulo, el texto contendría, en un alarde de filigranas, sutiles referencias a la obra de Cristo. Esta explicación es ya mejor que la anterior. Queda, sin embargo, a medias, porque no tiene en cuenta que, a partir del v.7, Jesús se aplica a sí mismo, metafóricamente, los términos iniciales (la puerta, el pastor), lo que supone que anteriormente habían sido usados con un sentido diverso. Cuando se pasa de los v.1-6 a los v.7-18, se nota claramente un cambio, un progreso.

b) La alternativa parábola o alegoría es, por tanto, demasiado estrecha. Para determinar el género literario de los v.1-18 dejémonos guiar simplemente por las indicaciones del mismo autor. En el v.6 habla del relato precedente como de una παροιμία que ha quedado incomprendida. Esto nos llevará por buen camino.

Contrariamente a lo que piensan algunos exegetas, παροιμία no es un mero sinónimo de παραβολή. El hecho de que Juan utilice exclusivamente el primero de estos dos términos y los sinópticos el segundo, deja ya intuir que no deben ser equivalentes. Es verdad que ambos términos traducen la misma palabra hebrea *mašal* en los LXX. Pero παροιμία parece cargar el acento sobre la idea de enigma, de secreto, de misterio (cf. Eclo 39,3; 47,17). Esto está perfectamente claro en el mismo San Juan, que repite el término en 16,25.29; hasta ese momento, Jesús ha hablado ἐν παροιμίαις, y los discípulos no podían comprenderlo; pero ahora ha llegado el tiempo de la revelación «claramente», ἐν παρρησίᾳ. La παροιμία no es solamente una parábola; es, más bien, «una palabra misteriosa o símbolo, modo de revelación típico de la misión temporal de Cristo, y que logra la plena luz de la revelación claramente después de la resurrección y venida del Espíritu» [12]. Suidas nos había dado ya una excelente definición: «La παροιμία es un discurso enigmático interpretado por medio de otro de significado perfectamente claro» [13].

En esta definición, el lexicógrafo bizantino habla de *dos* discursos: el primero, misterioso y reservado, es la παροιμία propiamente dicha; pero debe ser seguido de un segundo

[11] Loisy, Zahn, Van den Bussche; J. L. D'ARAGON, *Le caractère distinctif de l'Église johannique,* en la obra colectiva *L'Église dans la Bible* (Studia, 13) (1962) 53-66.

[12] L. CERFAUX, *Le thème littéraire parabolique dans l'évangile de saint Jean:* Recueil L. Cerfaux II (Gembloux 1954) 26.

[13] Παροιμία ἐστὶ λόγος ἀπόκρυφος, δι'ἑτέρου προδήλου σημαινόμενος: Suidae Lexicon IV (Lipsiae 1953) 62.

discurso, que no tiene ya el mismo carácter enigmático y que sirve de comentario al precedente. Tenemos claramente un esquema de revelación en dos tiempos, muy frecuente en el judaísmo, sobre todo en la apocalíptica (cf., por ejemplo, Daniel); en un primer momento se le concedía una revelación misteriosa, en forma de sueños, visiones, palabras enigmáticas, que el vidente no lograba comprender; después venía la revelación del segundo momento, la interpretación clara del discurso simbólico. Este esquema literario se encuentra frecuentemente en el cuarto evangelio [14].

Lo encontramos incluso en nuestra sección 10,1-18; en los v.1-5, Jesús propone la παροιμία; Juan añade (v.6) que los fariseos no comprendieron su significado; Jesús presenta entonces la revelación claramente, retoma los temas del discurso enigmático, pero refiriéndolo a sí mismo. Se trata exactamente del esquema apocalíptico de revelación en dos tiempos.

Desde ahora se puede prever que el discurso enigmático contendrá algunos trazos alegorizantes referentes a Jesús [15]. Pero en sí mismo no constituye ni una simple parábola ni una alegoría. Por lo demás, la fuente de inspiración inmediata de este pequeño relato (10,1-5) no es la vida pastoril de Palestina, sino, como veremos, el contexto histórico de la presencia de Jesús en el templo. Poco importa, por tanto, cuál sea el origen de los materiales utilizados. Para que se trate de una παροιμία, lo esencial es que estas alusiones a Cristo en los v.1-5 conserven todavía un carácter enigmático y que inmediatamente sean explicados.

Esta interpretación en un lenguaje claro se inicia en el v.7: se trata de la obra de salvación llevada a término por Jesús. Las alusiones concretas a los sucesos del templo desaparecen progresivamente; toda la atención se desplaza ahora hacia Cristo; en los v.17-18 se abandonará totalmente el lenguaje metafórico: Jesús ya no hablará más que del don que hace de su propia vida y del amor del Padre. Se ve, por tanto, que, en relación al esquema apocalíptico precristiano, la revelación en lenguaje claro (v.7-18) presenta aquí dos aspectos nuevos, típicamente joaneos: la progresión teológica (a me-

[14] Véase, por ejemplo, Jn 3,3-8: *a)* palabra enigmática de Jesús («es necesario «nacer de lo alto»); *b)* incomprensión de Nicodemo; *c)* explicación de Jesús. Pueden encontrarse otros ejemplos en L. CERFAUX, art. cit., 23-26.

[15] Véase lo que escribía Loisy en su comentario (2.ª ed. [1921] p.321): «A pesar de los pormenores que abundan en el cuadro, no es una historia de pastores lo que se cuenta, sino las relaciones, muy distintas, de los falsos maestros de Israel y de Jesús con los hombres, descritas en lenguaje figurado».

dida que se desarrolla el discurso) y la concepción cristológica.

3. Unidad literaria y composición de los c.7-10

A primera vista, el discurso de Jesús sobre el Buen Pastor parece iniciarse de modo brusco y no tener ningún nexo con la sección precedente: la curación del ciego de nacimiento (9,1-41). En la segunda parte del c.10 se encuentran, sin embargo, algunas alusiones a este milagro (10,19-21); más extraño aún es que reaparezca después otra vez el tema del pastor y las ovejas (10,25-30). Naturalmente, algunos autores han caído en la tentación de poner «orden» en esta sucesión aparentemente deshilachada, reuniendo todos los versículos que tratan el mismo tema [16]. Pero ¿cómo podríamos aceptar semejantes retoques arbitrarios? Es preferible tratar de comprender el texto tal y como se nos presenta.

Para captar mejor el significado de nuestro texto es necesario insertarlo en la gran sección a la que pertenece, y que abarca de 7,1 a 10,42; estos cuatro capítulos constituyen el centro de la vida pública de Jesús, el punto culminante de su revelación al mundo en el templo de Jerusalén. Se ven, además, indicios de que estos capítulos forman un conjunto. En primer lugar por la unidad de lugar: a partir de 7,14, todo sucede en Jerusalén, en el templo o en sus inmediaciones (cf. 7,14.28; 8,20; 8,59-9,1; 10,23), y el evangelista repite con insistencia que Jesús enseñaba allí [17]. También la unidad de tiempo es muy estricta: hasta 10,21 se permanece siempre en el mismo contexto de la fiesta de los Tabernáculos; toda la acción se concentra además en dos momentos concretos de esta fiesta de ocho días: «a la mitad de la fiesta», para el discurso y las discusiones de 7,14-36; «el último día, el gran día de la fiesta», para la sección, mucho más larga, 7,37-10,21, que abarca la promesa del agua viva, la revelación de Jesús luz del mundo, la curación del ciego de nacimiento y el discurso sobre el Buen Pastor. El resto del c.10 (los v.22-42) se sitúa en otro contexto, el de la fiesta de la Dedicación, tres meses después. Pero la brevedad misma de esta perícopa inclina a pensar que, para Juan, ésta constituye un todo único

[16] Veamos, por ejemplo, la reconstrucción de Bernard: *a)* 9,1-41 y 10,19-21: el ciego de nacimiento (fiesta de los Tabernáculos); *b)* 10,1-18 y 10,30-42: el pastor (fiesta de la Dedicación).

[17] Esta idea será retomada, con no menor insistencia, por el mismo Jesús en su testimonio ante Anás: «Yo he *enseñado* siempre en la sinagoga y en el *templo*» (18,20).

con la sección de los Tabernáculos; tanto en un caso como en otro, Jesús se encuentra en el templo para darse a conocer a los judíos en el cuadro de una gran solemnidad judía [18]; y, sobre todo, estos veinte versículos no hacen más que retomar y desarrollar los temas de los que se estaba tratando desde el comienzo del c.9. El conjunto, pues, de la sección 7,1-10,42 constituye una gran unidad literaria centrada en el templo.

La unidad temática de esta sección es evidente: Jesús se muestra en ella al mundo (cf.7,4), pero está continuamente en controversia con «los judíos». Acertadamente, Bultmann titula estos capítulos «El Revelador en contraste con el mundo» [19]. El gran tema del prólogo alcanza aquí su punto culminante (en la vida pública): «El vino a los suyos, y los suyos no le recibieron» (1,11).

Si dejamos a un lado la introducción (7,1-13) y la conclusión (10,40-42) de este gran complejo, se pueden distinguir en él tres etapas: *a)* en mitad de la fiesta de los Tabernáculos (7,14-36); *b)* «el último día, el gran día de la fiesta» (7,37-10,21); *c)* la fiesta de la Dedicación (10,22-39) [20].

La parte central (7,37-10,21), por su amplitud, por su contenido y por su marco litúrgico, es, evidentemente, la más importante de las tres. Se compone, a su vez, de tres tiempos: *a)* Jesús se revela abiertamente en el templo (7,37-8,59); *b)* Jesús se revela realizando las obras de Dios (curación del ciego de nacimiento, 9,1-41); *c)* Jesús se revela en un discurso enigmático (el Buen Pastor, 10,1-21).

De esta estructura se infiere inmediatamente que la tercera sección, sobre el Buen Pastor, es la continuación normal de la curación del ciego de nacimiento y es una parte integral de la gran revelación del último día de la fiesta. Semejante contexto es muy sugestivo. A partir del exilio, la fiesta de los Tabernáculos había tomado un sentido mesiánico y escatológico [21]. Muy probablemente, pues, el discurso del Buen Pastor está destinado a hacer comprender a los judíos el sentido

[18] La misma naturaleza de estas dos solemnidades invitaba al evangelista a considerarlas como un todo; el ceremonial de la fiesta de los Tabernáculos se repetía, en lo esencial, en la celebración de la fiesta más reciente de la Dedicación, hasta tal punto que ésta era denominada como «la fiesta de los Tabernáculos del mes de Kisleu (diciembre)»; cf. 2 Mac 1,9; 10,6.

[19] R. BULTMANN, 214.

[20] J. WILLEMSE, *Het vierde evangelie. Een onderzoek naar zijn structuur* (Antwerpen 1965) 308-17.

[21] «La fiesta de los Tabernáculos se presenta como una figura del reino mesiánico» (J. DANIÉLOU, *Le symbolisme eschatologique de la Fête des Tabernacles:* Irénikon 31 [1958] 19-40; cf. 21). Este significado de la fiesta está claramente indicado en Zac 14,16-18: en los tiempos mesiánicos, las naciones subirán a Jerusalén para celebrar la fiesta de los Tabernáculos.

de la obra mesiánica de Jesús, que se presenta a ellos como el Pastor del pueblo. Las diversas metáforas de este capítulo deben interpretarse no como alusiones a la vida pastoril, sino con referencia directa a los sucesos de Jerusalén, es decir, a la revelación de Jesús en el templo con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos.

II. Exégesis

1. El discurso enigmático

Antes de pasar a la exégesis de los v.1-5 es necesario decir todavía dos palabras sobre su composición literaria. Se ve en ellos un tipo de estructura muy frecuente en la Biblia, que ha sido denominada como «estructura concéntrica» (según el esquema a b b′ a′); ésta no es más que un desarrollo del paralelismo semítico para un conjunto superior a uno o dos versículos. Estructurado de este modo, el texto de 10,1-5 se presenta como sigue:

1.	*a*	«En verdad, en verdad os digo: *Aquel que no* ENTRA *por la puerta* en el recinto de las ovejas, sino que penetra por otro camino, ése es un *ladrón* y un *salteador*.	ENTRADA
2.	*b*	*El que* ENTRA *por la puerta*, ése es el *pastor* de las ovejas.	
3.		El portero le abre, y las ovejas conocen su voz.	
	b′	El llama a sus ovejas una por una y las hace SALIR.	SALIDA
4.		Cuando ha SACADO AFUERA a todas las suyas, camina delante de ellas, y las ovejas *lo siguen*, porque *conocen su voz*.	
5.	*a′*	A un extraño *no lo seguirán*, sino que huirán lejos de él, porque *no conocen la voz* de los extraños».	

Esta miniatura tan sencilla pone en escena a dos personajes contrapuestos: de una parte, «el pastor de las ovejas»; de otra, «el ladrón y salteador», que reaparece en el v.5 en la figura de «un extraño». En los v.1-3*a* se trata solamente del modo en que cada uno entra en el recinto. La segunda parte describe el movimiento contrario, la «salida» del pastor: llegado al recinto, saca afuera a sus ovejas; camina después delante de ellas, y sus ovejas le siguen. El texto ya no dice que por su parte el extraño también sale. Sin embargo, este per-

sonaje también aquí contrasta con lo que hace el pastor, pero es señalado como «un extraño». A partir del v.3*c*, toda la atención se concentra sobre el pastor (y aquí aparece por primera vez ese fenómeno de concentración cristológica del que hablábamos). Se habla del extraño solamente para contrastar lo que se ha dicho anteriormente del pastor; las ovejas *no siguen* a un extraño, *no conocen la voz* de los extraños.

Todos estos detalles serían muy chocantes si sólo se tratase de una descripción parabólica. ¿Por qué este contraste tan marcado entre el pastor y el ladrón? ¿Por qué la insistencia sobre el modo respectivo de entrar en el recinto? Sobre todo, ¿por qué esta doble referencia a la puerta? El mismo comportamiento del pastor no es menos sorprendente; lo único que hace es entrar en el recinto para sacar las ovejas y caminar delante de ellas; el texto añade que las ovejas le siguen y conocen su voz. Se comprende perfectamente que la interpretación parabólica se sienta embarazada cuando tiene que señalar «la punta» de estos versículos, es decir, el elemento principal que debe guiar la explicación.

Pero todo se aclara cuando nos hemos percatado de que los datos de este relato tienen un valor teológico y que se refieren directamente a lo que hizo Jesús en el templo de Jerusalén con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos. Recordemos que estos versículos, para el evangelista, son un discurso enigmático, están llenos de alusiones veladas, pero precisas, a Cristo y a su misión.

El punto esencial a dilucidar es lo que hay que entender aquí por «el recinto de las ovejas». Casi todos los comentaristas piensan espontáneamente en un aprisco. Pero ya hemos dicho que el vocabulario de estos versículos es fundamentalmente teológico. En este caso, también la palabra αὐλή, que hemos traducido como «recinto», se encuentra 177 veces en la Biblia griega, pero *ni una sola vez* se refiere a un recinto de ovejas [22]. En la mayoría de los casos (unas 115 veces) indica el *vestíbulo* ante el tabernáculo o el templo (por ejemplo: Ex 27,9; 2 Crón 6,13; 11,16; Ap 11,12). Este término vuelve a salir todavía en otro texto del cuarto evangelio (18,15), en el que designa el patio del sumo sacerdote. Al menos a causa de este uso bíblico, nos inclinamos a colocar el recinto de 10,1 en el ámbito mismo del templo. Añadamos que, ya en el Antiguo Testamento, el término *ovejas* se usa muy frecuentemente en

[22] Un recinto destinado a las ovejas es denominado ἔπαυλις προβάτων en Núm 32,16.36; ἔπαυλις ποιμνίων en Is 65,10.

sentido metafórico, para designar al pueblo de Israel (Ez 34,31; Jer 23,1; Sal 94(95),7, etc.); este uso continúa en el Nuevo Testamento (Mt 10,6; 25,32, etc.). Necesariamente, las palabras de nuestro versículo evocan, pues, una situación análoga a la del salmo 100(99),3-4 (LXX): «Sabed que El, Yahvé, es Dios...; nosotros somos su pueblo y *las ovejas* de su dehesa. *Entrad en sus pórticos* dando gracias, *entrad en sus recintos* (εἰς τὰς αὐλὰς αὐτοῦ) con himnos». En Jn 10,1, el recinto de las ovejas designa, metafóricamente, el lugar santo de Israel, el templo de Jerusalén (o su vestíbulo) que representa y simboliza al judaísmo teocrático. El pastor de las ovejas, el que entra por la puerta, es Jesús, nuevo Pastor de Israel, que, en efecto, se ha presentado en el templo de Jerusalén para revelarse a los judíos durante la fiesta de los Tabernáculos (7,14).

En esta interpretación se ve que «el discurso enigmático» no parte de una escena de la vida pastoril de Palestina, sino de una situación histórica muy concreta de la vida de Jesús: en la Ciudad Santa. Esto mismo vale para cuanto se nos dice del otro personaje del cuadro: el ladrón y el salteador. Hay que tener en cuenta que en aquella época, en efecto, el término *salteador* (λῃστής) servía en el mundo judío frecuentemente para designar a los campesinos rebeldes, especialmente a los miembros del partido pseudomesiánico de los zelotes, que trataban de liberarse con violencia de la dominación romana para instaurar un poder judío a un tiempo político y religioso [23]. Muy probablemente es éste el sentido en que se usa este término en los evangelios: Barrabás era un «salteador», nos dice San Juan (18,40); pero los otros evangelistas nos proporcionan información más precisa: Barrabás era un prisionero «famoso» (Mt 27,16) y había sido encarcelado en un «motín ocurrido en la ciudad» (Lc 23,19). Algunos autores recientes sostienen que Barrabás había jugado un papel importante en la rebelión de los zelotes contra los romanos [24].

En nuestro texto de 10,1, los términos *ladrón* y *salteador* se refieren, probablemente, a personajes del mismo tipo. Las palabras «aquellos que no entran por la puerta..., sino que

[23] Cf. RENGSTORF, λῃστής: ThWb VI 262-67; H. G. WOOD, *Interpreting this Time:* NTS 2 (1955-56) 265-66. Véanse también las obras de O. CULLMANN, *Dieu et César* (Neuchâtel 1956); M. HENGEL, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischeh Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes 1 bis 70 nach Christus* (London-Köln 1961); S. BRANDON, *Jesus and the Zealots* (Manchester 1966).

[24] Probablemente, se debe entender el término en el mismo sentido en Mt 26,55 par. y 27,38 par. Véase el comentario de Grundmann sobre Mc 14,48-49 (= Mt 26,55-56).

penetran por otro sitio» constituyen la solemne entrada en materia de todo el discurso; se entienden perfectamente como una alusión de Jesús a un reciente intento de los zelotes de apoderarse del poder dentro mismo del recinto del templo; esta rebelión es un hecho histórico cierto [25]. Pero puede generalizarse el sentido del texto, y ver en él una alusión al complejo de movimientos pseudomesiánicos de la época. Sobre este fondo histórico se destaca, en un vivo contraste, la misión mesiánica del mismo Jesús.

La primera parte del discurso secreto mezcla, por tanto, las alusiones históricas y el lenguaje figurado (el recinto de las ovejas, el pastor de las ovejas), pero su significado es bastante claro: en contraposición a los falsos mesías de su tiempo (zelotes y otros), Jesús ha entrado por el camino normal del templo, en la fiesta de los Tabernáculos; se ha presentado legítimamente al pueblo judío, para revelarse a ellos como su Pastor, como el verdadero Mesías. Hay que tener en cuenta aquí el largo desarrollo precedente: la gran revelación de Jesús en el templo y la curación del ciego de nacimiento, que termina con la terrible sentencia de Jesús sobre la ceguera de los judíos y la permanencia de su pecado (9,39-41). En el c.10, Jesús adopta un lenguaje figurado, enigmático; pero la enseñanza de este capítulo permanece sustancialmente la misma: tiene siempre como objeto la misión mesiánica de Jesús.

La segunda parte del discurso enigmático (v.3c-5) es, teológicamente, la más importante. «A sus ovejas (el Pastor) las llama una a una y las hace salir». Todas las ovejas del recinto (es decir, todos los judíos) han podido conocer la doctrina de Jesús; pero sólo algunas de ellas son «sus ovejas», es decir, aquellas que le han sido dadas por el Padre (v.29; cf. 6,37.39; 17,2.6.7.9.24). En virtud de este don, Jesús podrá decir que están «en su mano» (v.28); por esta misma razón, en la última cena podrá considerar a los discípulos como «los suyos» (13,1). A esta predisposición de parte del Padre corresponde una *llamada* por parte de Jesús: «El las llama de una en una» (véase también Rom 8,38). Es el primer paso de la constitución de un nuevo rebaño por obra de Jesús.

A sus ovejas, el Pastor las «hace salir» (ἐξάγει) del recinto. El verbo usado aquí por el evangelista es un término técnico del vocabulario del Exodo: «Dios hizo salir de Egipto» a su pueblo, los hijos de Israel (Ex 3,10; 6,27, etc.; cf.

[25] Cf. SIMONIS, o.c., 145-52.

Act 7,36; 13,17; Heb 8,9); del mismo modo, más tarde, en el momento del segundo Exodo, les «hace salir» de en medio de los pueblos (Ez 34,13). La idea evocada por este término es clara: «Hacer salir» significa liberar de la esclavitud. Es notable, y al mismo tiempo trágico, que este término, utilizado un tiempo para designar el fin de la cautividad de Israel, tenga que usarse ahora en contra del mismo Israel; en efecto, es del pueblo judío, cuyos ojos se han enceguecido para la luz verdadera de los tiempos mesiánicos, de donde Jesús Mesías debe en adelante «hacer salir» a sus ovejas [26].

Para captar todas las implicaciones de esta idea en la economía general de la vida de Jesús, hay que enlazarla con el relato precedente del ciego de nacimiento, en el que ya había sido formulada. Para este hombre del pueblo, Jesús, al comienzo, no era más que un desconocido (9,11). Pero después de la curación, a lo largo de la controversia con los judíos, descubre progresivamente en él a un profeta (v.17), un enviado de Dios (v.33), el Hijo del hombre (v.35-37), llegando así a ser el tipo mismo del creyente. Los judíos, por el contrario, que se consideraban tan clarividentes en materia religiosa, se hacen totalmente ciegos ante la luz del mundo (v.39-41; cf. v.5). Ahora bien, constatando el acercamiento del exciego a Jesús, «ellos lo echaron (ἐξέβαλον) fuera» (9,34). En este momento se cumple la discriminación (κρῖμα) de la que hablará Jesús al final de la controversia (9,39); discriminación que prefigura y anuncia la ruptura entre la Iglesia y la Sinagoga (ἀποσυνάγωγος; 9,22). Es muy significativo que en los v.3-4, que analizábamos en este momento, el evangelista haya utilizado dos términos diversos para expresar la misma idea; ante todo, el verbo ἐξάγειν, que evoca el tema del Exodo; después, el verbo, más fuerte, ἐκβάλλειν, repetido en 9,34, donde se había usado a propósito del ciego de nacimiento: Jesús «hace salir» a sus ovejas, las «saca». De esta forma se repite y sanciona el comportamiento de los mismos judíos, que habían excluido de la sinagoga al ciego de nacimiento curado por Jesús y convertido en discípulo suyo. De esta forma, la llamada del Pastor a sus ovejas en el recinto judío se convierte en el primer paso de una separación radical, que pondrá en contraposición al antiguo rebaño de Israel con el nuevo, al judaísmo con la Iglesia.

Las relaciones entre el Pastor y sus ovejas están descritas en estos términos: «El camina delante de ellas, y

[26] Véase el comentario de Santo Tomás: «Eas educit, id est segregat a societate impiorum» (*Super ev. S. Ioa.*, en h.l.).

las ovejas le siguen». Igual que con el verbo que acabamos de mencionar, el evangelista utiliza de nuevo el vocabulario típico del Exodo: «Yahvé, vuestro Dios, que camina a la cabeza de vosotros, combatirá en vuestro favor» (Dt 1,30; cf. Sal 68(67),8; Miq 2,13). En el cuarto evangelio, el verbo *caminar* (πορεύεσθαι) se refiere casi siempre a Jesús en relación a su misión, que es un nuevo Exodo (cf. 14,2.3.12.28; 16,7.28). El Pastor, que camina delante de sus ovejas, se presenta, por tanto, como el nuevo jefe del Pueblo de Dios [27]. Las ovejas le «siguen»; es la docilidad esencial del discípulo hacia el Maestro (cf. 1,37.38.41.43; 8,12; 12,16; 21,19.22), fundada en que ellas conocen su voz. Estos temas se repiten de nuevo con mayor insistencia en la segunda parte del discurso (v.14-16) y en las declaraciones finales de Jesús en la fiesta de la Dedicación (v.27) [28].

La παροιμία, interpretada de esta forma, se inserta, por tanto, perfectamente en la trama general de la revelación de Jesús en el momento de la solemne clausura de la fiesta de los Tabernáculos. El versículo redaccional que sigue (v.6) expresa claramente que se trataba de una revelación que permaneció incomprendida: «Este es el discurso enigmático que les hizo Jesús; mas ellos no comprendieron lo que significaban aquellas palabras». Es el tema de la incomprensión, tan frecuente en Juan. Llamemos ahora la atención sobre la diferencia entre los verbos utilizados para referir el discurso de Jesús: λέγειν y λαλεῖν, este último es un verbo de revelación (véase, por ejemplo, 4,26; 9,37). El primer miembro del versículo, en el que se encuentra λέγειν, expresa simplemente el hecho de que Jesús hizo este discurso [29]; pero, al hablar de la incapacidad de los judíos para comprender el significado de las palabras de Jesús, el evangelista utiliza las palabras οὐκ ἔγνωσαν y λαλεῖν; se trata de una auténtica *incomprensión* ante la *revelación* de Jesús.

2. «Yo soy la puerta de las ovejas» (v.7-10)

a) Aquí comienza la segunda parte de la sección: la interpretación en lenguaje claro del discurso enigmático. Igual

[27] Cf. LOISY, 609 n.2: «El rasgo del pastor que camina a la cabeza de las ovejas..., de tan bello significado alegórico».

[28] El v.5, sobre el extraño a quien las ovejas no siguen, tiene, sobre todo, una función negativa: la de oponer a Jesús, el único Pastor, a todo aquel que pretenda dictar leyes a las ovejas.

[29] El pronombre ἐκείνοις alude a los fariseos del capítulo precedente (9,40), que frecuentemente son designados simplemente como «los judíos».

que la revelación misteriosa que precedía, se abre con la fórmula solemne: «En verdad, en verdad os digo», que desarrolla e ilumina con nueva luz lo que se había dicho precedentemente. En el v.7 se lee además, por primera vez, la expresión joanea tan característica: «Yo soy», que se repite cuatro veces en esta pequeña sección (cf. también los v.9.11.14). Es una fórmula de revelación tomada del Antiguo Testamento, en particular del Deutero-Isaías [30]. Usada, como aquí, con un predicado («Yo soy *la Puerta*», «Yo soy *el Buen Pastor*»), tiene, ciertamente, un significado mesiánico; pero descubre, además, el significado trascendente y específicamente divino de las declaraciones de Jesús [31].

Ya se había tratado dos veces de «la puerta» en el discurso oculto; pero era para hablar de la puerta del templo; aquí, en una especie de sustitución, Jesús se aplica este término a sí mismo en sentido figurado [32]. Pero hay que tener en cuenta que la segunda revelación es algo más que una simple aplicación material de la παροιμία; señala, por tanto, un progreso y constituye, en cierto modo, una revelación nueva.

b) Estos datos permiten ya tomar partido sobre una cuestión que a primera vista parece puramente filológica, pero cuya importancia teológica es considerable: ¿Hay que interpretar la expresión «la puerta de las ovejas» en el sentido de que Jesús es la puerta que da acceso *junto a* las ovejas [33], o, más bien, es la puerta *para* las mismas ovejas, que les permite entrar y salir? [34] La primera interpretación se basa

[30] Cf. E. SCHWEIZER, *Ego eimi...* (Göttingen 1939); R. BULTMANN, 167 n.2; R. BROWN, Append. IV 533-38; véase, sobre todo, A. FEUILLET, *Les Ego eimi christologiques du quatrième évangile:* RScRel 54 (1966) 5-22 (en particular 217-20).

[31] «Insistiendo sobre el propio 'yo' Jesús anticipa una pretensión específicamente divina, que se corresponde perfectamente con las autoproclamaciones de Dios en el Deutero-Isaías y que implica inmediatamente una identificación explícita con el Mesías. Jesús usa, por tanto, correctamente una forma de lenguaje que en el Antiguo Testamento pertenece propiamente a Dios, que también han usado los profetas y los apocalípticos, pero que desaparece progresivamente en la sinagoga» (K. L. SCHMIDT, *Jésus Messie et Fils de l'homme:* RHPhilRel 18 [1938] 26-53; cf.33).

[32] Algunos testimonios muy antiguos (P^{75} ach fa sa) tienen aquí un texto distinto: «Yo soy el Pastor de las ovejas»; muy probablemente, se trata de una *lectio facilior* (cf. v.11.14). Sobre la importancia de las versiones coptas para la historia del texto neotestamentario, y en particular para la historia de las variantes de Jn 10,7, véase P. WEIGANDT, *Zum Text Joh.* 17. *Ein Beitrag zum Problem der koptischen Bibelübersetzung:* NT 9 (1967) 43-51.

[33] Esta interpretación tan difundida es la de la *Biblia de Jerusalén;* la defienden, además, Tillmann, Wilkenhauser, Grossouw, Hoskyns, Barrett, Van den Bussche y Kiefer. En general, se interpreta así: Todos los pastores en la Iglesia, para tener acceso a las ovejas, tienen que pasar a través de Cristo. Pero la alusión a los pastores cristianos sería ajena a este contexto; el único Pastor considerado aquí es Cristo.

[34] De este modo lo interpretan, con razón, Agustín, Eutimio, Toledo, Godet, Loisy, Westcott, Soubigou, Simonis (véase especialmente este último).

en los v.1-2, en los cuales, efectivamente, la puerta consiente entrar hacia las ovejas, al interior del recinto. Sin embargo, aun en el discurso enigmático, el pastor había entrado en el recinto solamente para hacer salir a las ovejas. Además, del v.1 al v.7 avanza el pensamiento; en el momento en que nos encontramos, las ovejas están ya afuera; toda la atención se concentra desde ahora en la obra de Cristo; «el recinto» (del judaísmo) ha terminado su función. Por eso se comprende que la palabra αὐλή no se repita más en este v.7 y que Jesús no diga: «Yo soy la puerta del *recinto*» (lo que a primera vista parecería más obvio, pero que remitiría al v.1). «La puerta» aquí no tiene ya nada que ver con el recinto, que las ovejas ya han abandonado; tiene que ser interpretada por sí misma: Jesús es la puerta «de las ovejas».

Así, pues, hay que escoger la segunda interpretación: Jesús es la puerta para las mismas ovejas. Entre Jesús y los suyos se perfilan ahora nuevas relaciones; una vez salidas del recinto, las ovejas deben «entrar» ahora a través de la puerta que es Jesús. Se pasa aquí del plano histórico al plano psicológico y espiritual. No se trata ya del recinto del judaísmo; al entrar por la «puerta» que es Jesús, las ovejas entran en un *nuevo* ambiente, de naturaleza completamente distinta. Esto es lo que van a mostrar los tres versículos siguientes.

¿Cuáles son los antecedentes literarios de esta metáfora de la puerta? No hay aquí indicio ninguno para pensar en el tema gnóstico de la puerta celeste, que permite entrar en el reino de la luz y de la verdad [35], porque el texto habla de la puerta de las ovejas, no de la puerta del cielo. Con razón muchos autores [36] dirigen, más bien, su atención hacia textos del Antiguo Testamento que hablan de la puerta del templo; por ejemplo, el salmo 118(117),19-20: «¡Abridme las puertas de justicia; yo entraré y daré gracias a Yahvé! Esta es la puerta de Yahvé; los justos entrarán por ella». Que el trasfondo de nuestro versículo esté constituido por este salmo, es tanto más verosímil cuanto que el salmo 118(117) era utilizado en la liturgia de la fiesta de los Tabernáculos; recordemos que todo el discurso sobre el Buen Pastor fue pronunciado, según San Juan, en las cercanías del templo, en los momentos finales de aquella gran solemnidad. Todo el contexto, por tanto, favorecía el uso de esta metáfora de la puerta. Pero la insistencia con que Jesús se la aplica a sí mismo («Soy *yo* la puerta de las ovejas») demuestra claramente que

[35] Es la interpretación de Bauer, Bultmann y Schweizer.
[36] Schlatter, Wikenhauser, Jeremias, Simonis.

aquí no puede ya tratarse del templo de la economía antigua. Jesús, inspirándose en las realidades que le circundan, quiere hablar del nuevo templo que él mismo inaugura. En el discurso enigmático, la puerta y el recinto designaban todavía realidades históricas: el templo de Jerusalén y el judaísmo teocrático; pero desde el momento en que estas realidades quedan referidas metafóricamente a Jesús, se elevan al plano tipológico.

El uso de la terminología de nuestro versículo en la tradición cristiana prejoanea es también muy esclarecedor. Los sinópticos hablan frecuentemente de la puerta que da acceso al Reino (Mt 7,13-14; 25,10-12; Lc 13,24-26); se trataba de una metáfora del vocabulario escatológico. Lo mismo vale para el verbo *entrar,* que se usaba corrientemente para designar el ingreso al Reino de Dios (Mt 7,21; 18,3; Act 14,22, etc.). Juan asume este uso (Jn 3,5). Pero todo se concentra en Jesús en el contexto actual: es a través de él por donde hay que «entrar» para ser salvado.

Este breve análisis del vocabulario de nuestro texto pone a plena luz el sentido teológico de la frase de Jesús: «Yo soy la puerta de las ovejas». La primera idea que expresa es la de mediación, de posibilidad de acceso a la salvación. Se dice explícitamente en el versículo paralelo: «Yo soy la puerta; solamente el que entre *a través de mí* será salvado» (v.9). Por otra parte, Jesús no es sólo mediador. La puerta no es solamente un lugar de tránsito a través del cual se «entra»; pertenece ya al recinto mismo. En efecto, en el Antiguo Testamento, la «puerta» de la ciudad o del templo indica con frecuencia, metonímicamente, el conjunto de la ciudad o la totalidad del templo (cf. Sal 122[121],2; 87[86],1-2; 118[117],21). Referida a Jesús, la imagen de la puerta no significa, pues, solamente que *a través de* él se llega a la salvación y a la vida; indica además que las ovejas encuentran estos bienes *en* él. En otras palabras: Jesús no es solamente la puerta, la vía de acceso; es también *el nuevo recinto, el nuevo templo,* en el cual los suyos pueden obtener los bienes mesiánicos. Se reencuentra aquí el tema de Jesús nuevo Templo, enunciado por San Juan desde el comienzo de su evangelio (2,13-22).

Pero, si esto es así, podemos preguntarnos por qué se ha preferido la metáfora de la puerta con preferencia a la del *recinto* o del *templo.* Probablemente, la imagen de la puerta, con todas las sugerencias de su trasfondo bíblico, se adaptaba más para expresar simultáneamente dos ideas conexas: por una parte, la de entrada, la de mediación; por otra, la de am-

biente vital, la de comunión. Son las dos ideas que reaparecen en el texto paralelo, tan sugestivo, de 14,6: «Yo soy el Camino, la Verdad, y la Vida»; Jesús es *el Camino* hacia el Padre, el mediador perfecto que nos hace acercarnos a la vida del Padre, porque él, el Hijo unigénito, «vuelto está hacia el seno del Padre» (1,18) [37].

La tradición patrística resaltó principalmente el aspecto futuro, específicamente escatológico, del tema de la puerta: a través de Jesús tenemos nosotros acceso a la vida eterna, al Reino de los cielos [38]. Pero aquí, como en otros pasajes, Juan anticipa los temas escatológicos en la persona misma y en la obra histórica de Jesús: *a través de* él y juntamente en comunión *con* él, podemos obtener nosotros desde ahora los bienes de la salvación, la vida divina.

c) En claro contraste con Jesús, Puerta de las ovejas, están «todos los que han venido antes de él» [39]; Jesús los define como ladrones y salteadores. Son los mismos términos que ya había empleado en el v.1, en el discurso enigmático. Nó hay motivo alguno para darles aquí un sentido distinto. No hay por qué ver en ellos una alusión a los fariseos, como piensan algunos. Jesús establece, más bien, una radical oposición entre su obra de salvación y todas las tentativas de falso mesianismo, tanto de su época como posteriores. Esta era ya la explicación del Crisóstomo, para quien los ladrones y salteadores eran los secuaces de Teudas y de Judas el Galileo (cf. Act 5,36-37), los falsos «cristos» que habrían surgido a continuación y otros cabecillas [40].

Las palabras «antes de mí» no hay que tomarlas aquí en un sentido trivialmente cronológico; subrayan la oposición dualística entre Jesús, el revelador escatológico, y todos aque-

[37] Puede verse nuestro artículo *Je suis la Voie, la Vérité et la Vie (Jn 14,6)*: NRT 88 (1966) 907-42; traducido en este volumen: *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida (Jn 14,6)*.

La idea aquí expuesta ha sido comentada magníficamente en un texto anónimo que se ha atribuido a San Agustín en diversos florilegios y citas patrísticas: «Iesus ostium est, ostium in quo et domus est, domus in qua et requies defatigatis est».

[38] Véase, por ejemplo, Ignacio de Antioquía: «El es la puerta del Padre, a través de la cual entran Abraham, Isaac y Jacob, y los profetas, y los apóstoles, y la Iglesia» *(Ad Philad.* 9,1); Hermes: «La puerta es el Hijo de Dios. Es la única entrada que conduce al Señor. Nadie nos introducirá, por tanto, allá junto a él si no es su Hijo», *El Pastor,* Sim. IX 12,6; San Agustín: «Christus est enim illa janua, et per Christum intramus ad vitam aeternam» *(Enarr. in ps.103* s.4,10: PL 37,1385-86).

[39] Algunos manuscritos ($P^{45.75}$ S*) y diversas traducciones (entre otras, la Vulgata) omiten aquí las palabras «antes de mí»; probablemente, es una supresión secundaria para conferir a este texto un sentido más general, válido aun «después» de Cristo.

[40] *In Ioannem* hom.59,3: PG 59,325; esta misma interpretación está avalada también por algunos modernos: Westcott, Bauer, Lagrange, Wikenhauser, Simonis y, sobre todo, H. G. WOOD, *Interpreting this Time:* NTS 2 (1955-56) 262-66.

llos que, fuera de él, se presentan a los hombres con falsas pretensiones mesiánicas. Aunque hayan venido históricamente después de Cristo, desde el punto de vista teológico de la historia de la salvación, pertenecen todavía al mundo de las tinieblas, *que precedió* a Cristo [41].

«Las ovejas no les han escuchado». Ante los falsos mesías, el comportamiento de las ovejas se describe solamente en forma negativa. Es un nuevo ejemplo de aquella tendencia característica de hablar siempre en relación a Cristo aun cuando se trate de aquellos que se le oponen. Lo que se dice aquí del comportamiento de las ovejas ante los salteadores, es simplemente lo contrario de lo que hacen ante Cristo: «ellas no han escuchado» a los ladrones y salteadores, mientras que «escuchan la voz de Jesús» (v.16.27; cf. 5,25.28); lo escuchan porque son de Dios (8,47) y son de la verdad (18,37).

En el v.10 reaparece, por última vez, el personaje del «ladrón». Este viene solamente para «robar, matar y *perder*». Aquí también la descripción pretende establecer un contraste con la misión de Jesús, que consiste en *salvar*. El principal de estos tres verbos, es, evidentemente, el tercero, ἀπολέσῃ; en el cuarto evangelio, este término «perder», frecuentemente contrapuesto al de «vida (eterna)» (cf. 3,16; 6,27.39-40; 10,10.28; 12,25), sirve para designar la perdición escatológica; en esta pérdida de la vida eterna desemboca de hecho, inevitablemente, todo intento de salvación que no sea el de Jesús.

d) El v.9 vuelve a tomar la metáfora del v.7, pero en forma más breve; esta vez, Jesús dice simplemente: «Yo soy la Puerta» (sin añadir «de las ovejas»); la atención se concentra más intensamente sobre su persona y sobre su obra. A través de esta «puerta», a través de Cristo mismo («a través de mí»), debe pasar todo hombre para obtener la salvación. Se notará de nuevo un silencio significativo del texto; Jesús no dice a qué lugar o a qué recinto da acceso él como puerta; la razón, como hemos dicho, es que el ambiente al cual las ovejas tienen que entrar está estrechamente ligado a la persona misma de Jesús; este «ambiente» no es otra cosa que la comunión *con él*.

La promesa que hace Jesús a quien entre a través de él, se expresa en los v.9-10 con diversos verbos que abren una perspectiva hacia el futuro. La expresión «entrará y saldrá» es, a primera vista, incoherente, puesto que las ovejas «han

[41] Véanse los comentarios de Bultmann y de Hoskyns.

entrado» ya a través de la puerta. Pero la fórmula doble es paralela a la fórmula simple; «entrar y salir» asume y explica todo el sentido de «entrar», como «encontrar el propio pasto» es paralelo de «ser salvo». Todos saben que «entrar y salir» es una expresión semítica para expresar la totalidad mediante la oposición de dos términos contrarios [42]; sirve para describir el complejo de la actividad exterior de cualquiera, la total libertad de sus movimientos, de todos sus pasos. En nuestro contexto, el significado de la fórmula es, probablemente, el siguiente: cualquiera que «entre» a través de la puerta que es Jesús, «entrará y saldrá», gozará de una unión sin trabas con Jesús.

«El que entrare a través de mí será salvado». ¿De qué salvación habla Jesús? Nos admiramos de que algunos comentaristas [43] se limiten a interpretar este verbo en sentido material: «ser salvado» significaría ser puesto a salvaguardia de cualquier peligro, no tener ya nada que temer. Pero estas consideraciones están fuera de la perspectiva del autor y no vienen sugeridas por su habitual uso del verbo «salvar». En San Juan, este verbo, referido a la obra de Jesús, es utilizado *siempre con un sentido religioso*, soteriológico y escatológico, y se encuentra, a veces, en paralelo con «tener la vida eterna» (3,15.16.36). El mismo significado se impone aquí; «ser salvado» significa obtener *la vida* que Cristo ha dado en abundancia a sus ovejas (v.10). Por otra parte, este significado se confirma con la expresión paralela «encontrará pastos». En el Antiguo Testamento, sobre todo entre los profetas, la metáfora del pasto designaba, ya con frecuencia, la salvación, y en particular la salvación de los tiempos mesiánicos (cf. Os 13,5-6; Is 49,4-10; Jer 23,1-8; Ez 34,13; Sal 23,2).

La última de las expresiones utilizadas por Jesús es la más explícita y la más rica de significado teológico: «Yo he venido para que tengan vida, y la tengan en abundancia». Jesús describe con estas palabras todo el sentido de su venida, de su encarnación. Aquí, como en los otros casos en los que se sirve también del verbo «Yo he venido» en el aoristo (ἦλθον; cf. 12,27.47) [44], indica el significado final de su obra, el que quiere realizar al término de su misión entre los hom-

[42] Cf. P. BOCCACCIO, *I termini contrari come espressione della totalità in ebraico*: Bib 33 (1952) b73-90 (especialmente p.187-90).

[43] Crisóstomo, Weiss, Bernard, Lagrange.

[44] *Cuando este verbo, referido a Jesús, está usado, por el contrario, en el perfecto* (ἐλήλυθα; cf. 3,2; 3,19; 7,28; 8,42-43; 12,46; 18,37), indica, más bien, el sentido de su presencia aquí abajo; a partir de su encarnación, Jesús ejercita esencialmente entre nosotros su función de revelador.

bres, en el momento de su «hora»; esta meta final es salvar al mundo (12,47), es dar a los hombres «la vida» en abundancia. La vida que dará es la vida divina; la que, como Hijo de Dios, posee ya en sí mismo (cf. Jn 5,11-12).

La orientación del pensamiento hacia el tiempo futuro, hacia el momento de la «hora», prepara directamente la sección siguiente, en la que Jesús se definirá como el Buen Pastor que da la propia vida por las ovejas.

3. **«Yo soy el Buen Pastor»** (v.11-18)

a) *El Pastor* (v.11).—Toda la revelación de los v.7-18 se desarrolla y estructura en torno a dos apelativos de Jesús: «Yo soy *la Puerta* (de las ovejas)» y «Yo soy el *Buen Pastor».* Al igual que el tema de la puerta, también el del pastor se encuentra ya en el discurso enigmático, en el que Jesús había hablado del «pastor de las ovejas» que entra por la puerta.

Como hemos puesto de manifiesto al comienzo, el tema del pastor proviene del Antiguo Testamento. El título propiamente dicho de pastor de Israel aparece allí reservado al nuevo David: «Es un elemento de la esperanza escatológica» [45]. En efecto, Ezequiel hace decir a Yahvé: «Yo suscitaré, para ponerlo al frente de ellos, un pastor que les hará pastar, mi siervo David; es él quien les hará pastar y será para ellos un pastor» (34,23). Innegablemente, el título de pastor tiene, pues, una resonancia mesiánica. Su uso por Jesús era perfectamente legítimo en la sección de Jn 7-10, ya que Jesús se revela en ella al pueblo judío en el momento de entusiasmo mesiánico de la fiesta de los Tabernáculos.

En Jn 10,11.14, Jesús no se aplica este título, como ha hecho anteriormente con el de la puerta [46]; deja ahora caer el determinativo «de las ovejas» y añade el adjetivo καλός; este matiz no es fácilmente descifrable. Ciertamente que el evangelista no ha pretendido subrayar con ello una cualidad subjetiva, la bondad de Jesús [47], como una tradición un tanto romántica ha visto frecuentemente en este pasaje; esta idea sería ajena al contexto. Más tarde, en este mismo capítulo, Juan aplica el adjetivo καλός a las obras de Jesús (v.32; cf. v.33); y en 2,10, en el relato de las bodas de Caná, lo había utilizado dos veces para caracterizar el vino ofrecido por Je-

[45] *Pastore e gregge,* en «Dizionario di Teologia Biblica» 866-70.

[46] En otras palabras, no dice: «Yo soy *el Pastor* de las ovejas», como había dicho: «Yo soy *la Puerta* de las ovejas».

[47] Para expresar este concepto habría usado mejor el adjetivo ἀγαθός como en 7,12.

sús; en el plano simbólico y teológico, se trataba del «vino bueno» de los tiempos mesiánicos [48]. En San Juan, el adjetivo καλός se refiere, por tanto, únicamente a Jesús (o a su misión), y lo caracteriza desde el punto de vista de lo que representa objetivamente para los hombres, desde el punto de vista de los bienes que les proporciona [49].

En nuestro caso, el matiz específico del término surge del contexto inmediato: Jesús es el *Buen* Pastor porque entrega su vida por sus ovejas e instaura con ellas relaciones nuevas de conocimiento recíproco. El adjetivo «bueno» quiere poner a plena luz la obra salvífica llevada a cabo por el Pastor mesiánico.

El Buen Pastor «entrega su vida por sus ovejas». La misma fórmula τιθέναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ se repetirá cuatro veces en los v.15.17.18*b*; sirve para indicar el tema fundamental de todo el pasaje. Parece que la expresión haya sido acuñada por el mismo Juan; es desconocida tanto en la lengua profana como en el griego de los LXX [50] y en los escritos neotestamentarios anteriores al cuarto evangelio. Estos utilizan, más bien, el verbo *dar* en forma reflexiva (dar la vida, darse). La expresión más cercana al modo de decir joaneo se encuentra en los sinópticos: el Hijo del hombre ha venido para «dar la vida (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) en rescate por muchos» (Mc 10,45 par.; cf. Gál 1,4; 1 Tim 2,6). Juan enlaza, sin duda, con esta tradición; no toma, sin embargo, el verbo δοῦναι, consagrado por el uso, sino que lo sustituye normalmente por τιθέναι (Jn 10,11.15.17.18; 13,37.38; 15,13; 1 Jn 3,16).

¿Qué aspecto particular de la muerte de Cristo quería expresar con esto? El verbo τιθέναι se refiere casi siempre en él a objetos inanimados, como el vino (2,10), vestidos (13,4), una tablilla (19,19), un cadáver (11,34; 19,41.42;

48 En San Juan, el vino «bueno» corresponde al vino «nuevo» de los sinópticos (Mt 9,17 par.; 26,29 par.); ambas expresiones tienen claramente una resonancia mesiánica.

49 Wescott explica oportunamente: «good as perceived» (pero es necesario añadir la resonancia mesiánica del término). El adjetivo καλός subraya la cualidad de una cosa desde el punto de vista de su valoración o de su utilización por parte de los otros. En esto se diferencia de ἀληθινός (1,5; 4,23; 6,32; 15,1), que describe, más bien, la realidad aportada por Cristo desde el punto de vista objetivo de la historia de la salvación (las realidades *cristianas* confrontadas con sus *anticipaciones figurativas*).

50 En la Biblia griega se encuentra una expresión análoga: τίθημι τὴν ψυχήν μου ἐν τῇ χειρί (μου) (Jue 12,3; 1 Sam 19,5; 28,21; Job 13,14), pero significa «yo arriesgo la vida». Algunos autores, como Bultmann y Quasten, partidarios de una interpretación parabólica, quieren interpretar también en este sentido la expresión joanea (¡totalmente distinta!): «El verdadero pastor arriesga la vida por las ovejas». Pero, la expresión en San Juan es típica para Cristo; se refiere directamente a la muerte en cruz y no al peligro a que se expone Jesús.

20,2.13.15); de otra parte, es puesto en contraste con «conservar» (para sí o junto a sí) o con «volver a tomar» una cosa (después de haberla «entregado»; cf. 10,17.18; 13,12). La idea que Juan ha querido expresar en nuestro texto es que Jesús disponía de su propia vida con plena libertad [51]; habría «entregado» su propia vida para poder libremente «recuperarla» de inmediato (cf. v.18). La misma idea será subrayada con fuerza en el relato joaneo de la pasión (cf. 18,4.11): Jesús va a la muerte con plena conciencia de lo que debe realizar y con plena aceptación, libre y filial al mismo tiempo, de lo que quiere el Padre. Se puede pensar con algunos autores [52] que Juan haya querido sugerir simbólicamente esto mismo al comienzo del relato de la última cena, cuando refiere que Jesús «entregó» sus vestidos para «recuperarlos» después (13,4.12).

Desde el punto de vista teológico, no menos importantes son las últimas palabras del v.11: *«por* (ὑπέρ) sus ovejas» (repetidas en el v.15). El texto de Mc 10,45 (par.), que hemos mencionado hace poco, usaba también ἀντί, que expresaba la idea de sustitución: λύτρον ἀντὶ πολλῶν [53]. Parece que ha sido precisamente Pablo quien introdujo el uso de la preposición ὑπέρ para hablar de los efectos salvíficos de la muerte de Jesús; en sus epístolas, la expresión ὑπὲρ ἡμῶν (ὑμῶν, etc.) se presenta casi como una fórmula técnica [54]. En los escritos joaneos es de uso corriente [55]. Esta preposición ὑπέρ, seguida de un genitivo, no expresa ya la idea de sustitución; indica *en favor de quién* se hace esta o aquella cosa: Jesús entrega la vida *por* (la salvación) *de las ovejas.* Este sentido salvífico de la expresión se confirma más claramente en algunos textos que presentan la muerte de Cristo como una manifestación del amor del Padre (o de Cristo mismo): «Por esto hemos reconocido *el amor:* él ha dado su vida *por nosotros»* (1 Jn 3,16; cf. Jn 15,13; Gál 2,20; Ef 5,2). Esto mismo tiene aplicación para nuestro texto (v.17).

Se ve, por tanto, la gran riqueza teológica del v.11: Cristo Buen Pastor, entregando libremente su vida por sus ovejas,

[51] La misma interpretación en Barrett y Kiefer; este último escribe: «Johannes... will... wahrscheinlich die freie Tat des Lebensopfers betonen» (o.c., 62).

[52] Bultmann, Simonis.

[53] Cf. St. LYONNET, *De peccato et redemptione.* II: *De vocabulario redemptionis* (Romae 1960) 7.

[54] 1 Tes 5,10 (var.); Rom 5,6-8; 8,32; 1 Cor 1,13 (var.); 11,24; 2 Cor 5,15; Gál 1,4 (var.); 2,20; Ef 5,2.25; 1 Tim 2,6; Tit 2,14.

[55] Jn 6,51; 10,11.15; 11,50.51.52; 13,37.38; 15,13; 18,14; 1 Jn 3,16.

cumple un acto mesiánico y al mismo tiempo manifiesta el amor del Padre por nosotros. Esta muerte adquiere un sentido salvífico, porque gracias a ella obtienen los hombres la vida (cf. v.10).

b) *El mercenario* (v.12-13).—Por última vez se nos presenta un personaje que sirve de contraste al Pastor; se trata del mercenario, del pastor a sueldo. Su función en el relato es distinta de la del ladrón y el salteador de antes; allí nos encontrábamos con un personaje hostil, peligroso para las ovejas; aquí, el peligro viene del lobo, no del mercenario [56]. El trabajo del mercenario es del mismo tipo que el del pastor, pero de cualidad inferior. Por esto se le llama, simplemente, «un pastor mercenario». El texto insiste en que él *no es* el pastor. Igualmente, los pormenores que siguen sirven únicamente para subrayar el contraste con las cualidades del verdadero pastor. No hay, pues, ningún motivo para buscar aquí una alusión precisa a este o aquel personaje histórico [57]; el comportamiento del mercenario es simplemente un comportamiento tipo que sirve de contrapunto a la acción del pastor; ésta queda así más de relieve.

Hay, pues, que analizar los v.12-13 precisamente desde el punto de vista de este contraste. A diferencia del Buen Pastor, el mercenario es un pastor a quien «no le pertenecen las ovejas»; Jesús Pastor, por el contrario, insiste varias veces en que las ovejas son suyas propias (v.3.4.16) y que entre él y ellas existen relaciones personales de conocimiento mutuo (v.14-15). Al aproximarse el lobo, el mercenario abandona (ἀφίησι) las ovejas y se pone a salvo para sustraerse al peligro [58]; por el contrario, Jesús, al aproximarse la pasión, dice a los discípulos que no los dejará (οὐκ ἀφήσω) huérfanos y que vendrá a ellos (14,18); no dudará siquiera entregar su vida por sus ovejas. A consecuencia de la mezquindad del mercenario, el lobo «arrebata» las ovejas y las «dispersa»; pero estas dos consecuencias, desastrosas para el rebaño, son imposibles cuando se trata de las ovejas del Pastor, porque ninguno las arrebatará de la mano de su Padre, que se las ha dado (v.28-29); y, en vez de provocar la dispersión de los

[56] Este punto ha sido observado y analizado perfectamente por KIEFER, 63-65.

[57] Diversos autores han propuesto interpretar el mercenario como las autoridades judías (fariseos o sacerdotes y levitas); cf. SIMONIS, 282-84. Pero la mayor parte de los comentadores sostiene con toda razón que no hay que buscar aquí una explicación alegórica.

[58] Al igual que el mercenario, tampoco el lobo tiene que ser interpretado como una realidad histórica concreta. Era una metáfora clásica para hablar del peligro padecido por el pueblo aun en sentido religioso; véase, por ejemplo, Act 20,29; 4 Esd 5,17-18.

suyos —que habría sido la consecuencia normal—, la muerte de Jesús tendrá precisamente, como efecto paradójico, el reconducir a la unidad a los hijos de Dios dispersos (11,52; cf. 12,32; 16,31), y de constituir así un único rebaño bajo un único Pastor. El mercenario, dado que es únicamente un pastor a sueldo, no tiene cuidado de las ovejas (10,13); a la inversa, todo lo que hace el Buen Pastor demuestra hasta qué punto tiene cuidado de su rebaño [59].

Por tanto, toda esta descripción del modo de actuar del mercenario sirve únicamente para subrayar por contraste lo que es característico de la actuación del Buen Pastor. Al igual que los otros elementos del relato, también éstos, aunque indirectamente, tienen un sentido cristológico.

c) *Conocimiento recíproco* (v.14-15).—Los v.14-15 retoman los dos temas ya enunciados en el v.11: Jesús es el Buen Pastor y entrega su vida por sus ovejas. Pero esta vez están puestos al comienzo y al fin de una larga frase, separados entre sí por un tema totalmente nuevo que profundiza el sentido de los elementos que lo encuadran: Jesús conoce a los suyos y los suyos le conocen a él; y este conocimiento recíproco es imagen del que existe entre Jesús y el Padre (v.14*b*-15*b*). Es la primera vez en el discurso que el pensamiento se orienta hacia el Padre.

El verbo γινώσκειν aparece aquí cuatro veces. No hay que interpretarlo en el sentido griego de un conocimiento puramente intelectual y teórico; en el sentido bíblico, «conocer a alguno» significa, sobre todo, tener una relación personal con él, vivir de algún modo en comunión con él. Ciertamente, «para un semita, conocer (en hebreo *yd'*) rebasa el saber abstracto y expresa una relación existencial. Conocer una cosa significa tener experiencia concreta de ella... *Conocer a alguien significa entrar en relaciones personales con él»* [60]. Los Padres griegos habían captado perfectamente este matiz; por ejemplo, Orígenes escribía en su comentario a Jn 8,19: «Cuando la Escritura habla de aquellos que viven en estrecha relación y en perfecta unión con alguna cosa (τοὺς ἀνακε-

[59] Es lo que dice explícitamente la 1 Pe: después de haber designado a Cristo como «el jefe de los pastores» (5,4), el autor invita a los fieles a una confianza total en él: «Descargad sobre él toda vuestra inquietud, porque *él tiene cuidado de vosotros»* (5,7).

[60] *Conoscere,* en «Dizionario di Teologia Biblica» 202-207 (las cursivas son nuestras); véase también R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* I (Freiburg 1965) 515: «Man muss sich immer vergegenwärtigen, dass Erkennen im biblischen Bereich ein Gemeinschaft stiftender und die Gemeinschaft vertiefender Akt ist».

κραμένους τινὶ καὶ ἑνωθέντας αὐτῷ), dice que conocen esta cosa porque están enteramente en comunión con ella» [61].

A la luz de estas explicaciones del verbo *conocer*, el pasaje que estábamos estudiando asume ya todo su significado. Notemos ante todo que la metáfora de «las ovejas» ha desaparecido; se trata directamente de las relaciones personales entre Jesús y «los suyos» (τὰ ἐμά, repetido dos veces). En el discurso enigmático, Jesús había hablado ya de «sus ovejas» (v.3; cf. v.4). Por parte de Cristo, esta «posesión» implica un conocimiento íntimo: «El señor conoce a los suyos» (2 Tim 2,19). Nuestro texto (con su paralelo de 10,27) es el único del cuarto evangelio en el que se dice que Jesús «conoce» a los suyos; es éste un conocimiento de amor, en virtud del cual el Pastor invita a los suyos a seguirlo, y que se expresa en el don que les hace de la vida eterna (10,27-28).

Los discípulos, a su vez, «conocen» a Jesús. Su conocimiento de Jesús brota de su fe en él (cf. 14,7.9; 17,3); dado que este conocimiento implica la comunión con Cristo y, gracias a él, con el Padre, se constituye en la esencia misma de la «vida eterna», de la participación de la misma vida de Dios (17,3).

En el v.15, el conocimiento recíproco entre Jesús y los suyos aparece en relación directa con el conocimiento recíproco del Padre y del Hijo [62]. Esta relación está indicada por medio de καθώς, que se traduce, en general, por «como». Muy frecuentemente, sin embargo, en San Juan esta conjunción expresa no sólo analogía, semejanza, sino también su fundamento [63]; se trata de «una relación a la que se añade un

[61] *In Ioan.* XIX 1: GCS 302,17s; PG 14,529.532; véase también la continuación del pasaje citado; Teofilacto: «'Conocer' puede significar 'saber alguna cosa', o bien 'estar perfectamente unido a alguno'» (παντελῶς πρός τινα ἀνακεκρᾶσθαι) (*In epist. 1 Ioan.* 2,3: PG 126,20).

Para ilustrar este concepto de «comunión», que en San Juan implica la expresión «conocer a alguno», basta recordar que, en la primera epístola —cuyo tema fundamental es la *comunión* (κοινωνία) con el Padre y su Hijo Jesucristo (1 Jn 1,3)—, una de las expresiones que se repiten normalmente para expresar este concepto es precisamente «conocer a Dios» (2,3.4.13.14; 3,2.6.7; 5,20).

[62] Hay que poner atención aquí a la puntuación; la Vulgata pone un punto al final del v.14, y comienza, por tanto, una nueva frase en el 15: «Sicut...» Merk ha adoptado la misma puntuación en el texto griego. De ello resulta que la conjunción establece una relación, dentro del v.15, únicamente entre el conocimiento del Hijo, por parte del Padre, y el conocimiento del Padre, por parte del Hijo; pero los dos v.14 y 15 no están ya relacionados entre sí. En realidad deben estar separados simplemente por una coma; καθώς introduce una comparación, no entre dos personas que se conocen mutuamente, sino entre dos *reciprocidades*, y, por tanto, en nuestro caso, entre los dos versículos; es el conocimiento recíproco entre Cristo y los suyos (v.14) lo que está puesto en relación con el conocimiento recíproco entre Cristo y el Padre (v.15).

[63] BAUER, *Wört.*, s.v., 3 (4.ª ed., col.709): «begründend».

matiz de causalidad» [64]. Esto es de gran importancia teológica, porque las relaciones entre el Pastor y las ovejas asumen, por este mismo hecho, una dimensión trascendente: el conocimiento recíproco entre Jesús y los suyos no es única ni principalmente una experiencia psicológica, ni tampoco un conocimiento intelectual entre un maestro y sus discípulos; encuentra su modelo y también su fuente en el conocimiento recíproco entre Cristo y el Padre. Esto es posible solamente si estas dos reciprocidades son fundamentalmente del mismo orden y si, en definitiva, la primera es sólo una participación en la segunda. La comunión entre los discípulos y Jesús es una participación en la comunión entre Jesús y el Padre; viviendo en comunión con Jesús, con lo que hay de más profundo en él, los creyentes están en comunión con el Hijo de Dios; por eso mismo entran en la comunión que une al Hijo y al Padre, y se convierten ellos mismos en hijos de Dios. «Este término καθώς caracteriza el conocimiento que une a Jesús con sus ovejas como de *la misma naturaleza* del que lo une a Dios. Es como si el ámbito luminoso en el que se encuentran el corazón del Hijo y el corazón del Padre se dilatase para convertirse en el ámbito de encuentro del corazón de Jesús y del de sus ovejas» [65].

d) *Un solo rebaño, un solo Pastor* (v.16).—El v.16 introduce un tema nuevo. Junto a las ovejas que provienen del «recinto» (del judaísmo), el Pastor tiene también otras; los dos grupos están llamados a constituir un único rebaño. Se ha pretendido [66] que este tema de la universalidad y de la unidad del rebaño de Cristo, por no tener ninguna relación con el contexto inmediato, debería considerarse como una adición posterior. En efecto, es posible que, confrontado con cuanto le rodea, este tema provenga de un estadio más reciente de la tradición. Pero en la misma redacción joanea, el versículo es ciertamente auténtico, como demuestran tanto el vocabulario utilizado como el lugar de la frase en la estructura del discurso.

Nos explicamos perfectamente por qué se introdujo este tema. Al final del versículo precedente, Jesús había declarado entregar su vida por sus ovejas. Ahora bien, en el pensamiento de Juan, uno de los efectos de la muerte de Cristo es precisamente la reunión de los dispersos, la unidad de los

[64] J. L. D'ARAGON, *La notion johannique de l'unité:* ScEccl 11 (1959) 112.
[65] F. GODET, *Commentaire sur l'évangile de saint Jean* II (Neuchâtel 1902) 92.
[66] Wellhausen y Bultmann.

creyentes [67]. Por otra parte, dado que el capítulo tiene como tema principal la constitución de la nueva comunidad mesiánica en sustitución de la del judaísmo, es normal que, en un texto de tanta importancia eclesiológica, Juan haya querido indicar claramente cuáles son las ovejas destinadas a integrar el nuevo rebaño de Cristo-Pastor.

Por primera vez después del discurso enigmático (cf. v.4), se vuelve a tratar del recinto; pero esta vez en forma exclusivamente negativa: Jesús tiene ovejas «que *no* son de este recinto»; son aquellas que están invitadas a entrar en el rebaño sin provenir del judaísmo, es decir, los creyentes procedentes de los gentiles [68]. En forma inequívoca, tenemos aquí uno de los textos fundamentales que demuestran la apertura universalista de la Iglesia joanea. El mismo universalismo volverá a encontrarse un poco más tarde en el martirio de Policarpo, discípulo de Juan: «Nuestro Señor Jesucristo, el Salvador de nuestras almas, el Pastor de la Iglesia universal esparcida sobre toda la tierra» (*Mart. Polycarpi* 19,2).

Una atenta confrontación entre el discurso enigmático (v.1-5) y el v.16 pone de manifiesto diversas diferencias significativas entre los dos grupos de ovejas [69]. Contrariamente a aquellas del «recinto», Jesús no tendrá que «hacer salir» a sus otras ovejas, puesto que no están todas agrupadas en un único lugar, sino dispersas por doquiera (cf. 11,52): «Estas pueblan el mundo entero» [70]. Otra característica: en los v.4-5, los verbos estaban en presente, porque Jesús hablaba todavía de su función inmediata respecto a los suyos procedentes del judaísmo. En el v.16, los verbos están en futuro, porque la perspectiva se abre sobre el porvenir: la entrada de los gentiles en la Iglesia sucederá solamente después de la muerte y resurrección de Jesús.

Respecto a los dos grupos de ovejas, el Pastor ejercita una función idéntica. ¿Qué es lo que hace con las que ha sacado fuera del recinto? «Camina delante de ellas» (v.4). Respecto a las ovejas que no son del recinto, Jesús dice, en forma análoga, que debe «conducirlas» (v.16). Tanto en un caso como en otro, el texto omite decir *a dónde* conduce Jesús a sus ovejas. Sería un error el querer precisar demasiado

[67] Cf. 11,51-52 (a propósito de la profecía de Caifás): «Profetizó que Jesús había de morir por la nación; y no solamente por la nación, sino también para *reunir en la unidad* a los hijos de Dios dispersos»; véase también 12,32; 19,23-24 (la túnica sin costura).

[68] Es la opinión de todos los comentaristas; cf. KIEFER, 72; SIMONIS, 300.

[69] Ha sido observado muy juiciosamente por KIEFER, 72-73.

[70] D. MOLLAT, art. cit., 34.

diciendo, por ejemplo, que las conduce a la vida eterna [71]. Todo el peso cae fundamentalmente sobre las relaciones personales entre Jesús-Pastor y los suyos; si éstas se realizan, el rebaño está constituido, la comunión existe, la finalidad está conseguida.

La docilidad de las ovejas ante el Pastor está expresada aquí en las palabras τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν. Esta expresión había sido ya aplicada a las ovejas del recinto, pero en tiempo presente y con un significado diverso: a la venida del Pastor, decía el texto, ellas «escuchan su voz» (v.3); sólo a continuación las había llamado el Pastor para hacerlas salir y caminar delante de ellas. «Escuchar su voz» no expresaba nada más que una atención inicial. Para las ovejas del segundo grupo se invierte el orden: Jesús debe, ante todo, «conducirlas», y sólo entonces ellas «escucharán su voz». Por medio de esta inversión, la misma expresión recibe aquí un sentido más profundo; expresa ahora la docilidad futura de las ovejas hacia el Pastor que las conducirá. Brevemente, «los v.1-5 y el v.16 describen dos etapas distintas de la obra de Jesús: una ligada a un lugar determinado, en el tiempo de su vida terrena; la otra, ilimitada, después de su exaltación» [72]. Durante su pasión, Jesús dirá que para escuchar su voz hay que «ser de la verdad» (18,37). La razón es obvia: la docilidad de las ovejas hacia el Pastor es, ciertamente, un fruto de la fe; es, esencialmente, una realidad de la Iglesia.

Vienen a continuación las célebres palabras del final del versículo, tan citadas en estos tiempos de ecumenismo: «Y habrá un solo rebaño, un solo Pastor» [73]. Todas las ovejas del

[71] Véase la nota de la *Biblia de Jerusalén*. También Simonis (302), que interpreta «guiar en la casa del Padre» inspirándose en 14,2. Pero la perspectiva de los dos textos no es la misma; la de 14,2-6 es más directamente escatológica que la de 10,6. A propósito de 14,2 véase el interesante estudio de R. H. GUNDRY, *In my Father's House are many* Μοναί *(John 14,2)*: ZNW 58 (1967) 68-72.

[72] KIEFER, 73.

[73] Es sabido que, en vez de «un solo *rebaño*», la Vulgata traduce «un solo redil» *(unum ovile)*, lo que sugiere una realidad estática, fija, institucional (un rebaño, por el contrario, es, más bien, una realidad viva). Según algunos anglicanos (véanse, sobre todo, los comentarios de Westcott y Bernard), las consecuencias de esta errónea traducción habrían sido funestas: la sede de Roma se habría valido de ella para confirmar y extender sus «falsas pretensiones». Los autores recientes (cf. Barrett) son más moderados y no caen ya en exageraciones de este tipo. Reconozcamos, sin embargo, que algunos comentaristas del Renacimiento han falseado indebidamente el sentido del versículo, aplicándolo directamente a Pedro y a sus sucesores. He aquí, por ejemplo, lo que escribía el cardenal Toledo: «Hoc non solum ad Christum Dominum refertur, sed ad suos vicarios... Unus enim est pastor Petrus post Christi Ascensionem, unicus etiam pastor successor Petri Romani Episcopi». ¡Juan no habría dicho jamás que Pedro era el único pastor! No hay duda de que el pastor de 10,6 designa únicamente a Cristo. De Pedro como pastor se tratará únicamente después de la resurrección (21,16). Pero también en la Iglesia que se iniciaba en la Pascua, el Pastor por excelencia, para el evangelista, seguía siendo siempre Cristo.

Pastor, las que pertenecían al judaísmo y las que provienen de afuera, están llamadas a formar un solo rebaño. Este tema de la unidad de la Iglesia había sido ya desarrollado por San Pablo, que hacía depender esta unidad formalmente del sacrificio de la cruz (Ef 2,14-18). Del mismo modo, la frase que trata de la unidad del rebaño está encuadrada, en nuestro contexto, por dos versículos que hablan de la *muerte* de Cristo (v.15 y 17; cf. 11,52). En el mismo v.16, sin embargo, la unidad del rebaño está presentada, más bien, como debida a que no hay más que un solo Pastor para todas las ovejas y a que ellas lo siguen dócilmente; la unidad aquí, por tanto, está descrita en forma más existencial; es un fruto de *la fe* [74]. «La unidad cristiana brota esencialmente de la adhesión de todos los miembros al Cristo único» [75]. En 17,21.23, texto clásico sobre la unidad, Jesús será todavía más explícito, indicando como principio de la unidad la comunión con él; comunión que no sería sino una participación en la que existe entre él y el Padre: «Yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectos en la unidad» (17,23).

Puesto que los verbos del v.16 están en futuro, queda claro que la unidad del rebaño sólo podrá realizarse después de la muerte y resurrección de Jesús. Pero aun entonces se realizará sólo gradualmente, como indica el verbo γενήσονται, más dinámico que ἔσονται; las ovejas deberán *convertirse* progresivamente en un solo rebaño. ¿No es un indicio de que, durante todo el transcurso de los tiempos escatológicos, esta unidad deberá crecer y profundizarse continuamente al mismo ritmo de su sumisión cada vez más plena al Cristo-Pastor? [76]

[74] Esta divergencia de puntos de vista es un caso particular del problema general suscitado por la soteriología joanea, y que fue puesto de manifiesto con gran clarividencia por Bultmann; según algunos textos (por ejemplo: en nuestra sección, los v.10.11.15*b*.17), nuestra salvación se obtiene con la muerte de Cristo; según otros textos (aquí los v.14.15*a*.16*b*), es un fruto *de la fe, del conocimiento*. ¿Hay modo de unir ambas concepciones en una síntesis? Bultmann opina que no. Th. Müller, por el contrario, ha tratado de hacerlo (cf. *Das Heilsgeschehen im Johannesevangelium*, Zürich 1961), pero sin conseguirlo plenamente. Nuestro texto puede indicar, quizás, en qué sentido habría que buscar la síntesis; el tema de la muerte de Cristo es citado aquí (v.15 y 17); pero donde se habla formalmente de la unidad (v.16), el texto habla, más bien, de la fe. Hay que unir ambos. En San Juan, la muerte de Cristo es esencialmente considerada como una *revelación* (la revelación del amor del Padre; cf. Jn 3,16; 1 Jn 3,16). Precisamente a este *significado* de la cruz, sacado a luz por el testimonio de los apóstoles, debe el cristiano prestar su propia *fe* si quiere ser salvado. En la escena del Calvario, se sugiere esto admirablemente en el texto final de todo el relato, en que se describe la mirada de *fe* hacia el *Crucificado* (19,37).

[75] J. L. D'ARAGON, *La notion johannique de l'unité:* ScEccl 11 (1959) 115-16.

[76] J. BLANK, *Ein Hirt und eine Herde:* BiKi 18 (1963) 49; «In Christus ist die Einheit der Gemeinde vorgegeben, darüber hinaus bleibt sie auch stets Aufgabe. Sie ist das Ziel, zu den hin die Seinen immer auch vollendet werden müssen».

Precisamente por esto, Cristo es el principio último de la unidad. Por esta razón, toda la fuerza carga aquí sobre las dos palabras situadas enfáticamente al final del versículo: «un solo Pastor». La expresión parece provenir de Ezequiel, que había anunciado para el futuro un nuevo David, un único pastor (34,23; 37,24). Esta promesa estaba ligada en el profeta a la esperanza de la restauración de la unidad de Israel (37,22) y del reagrupamiento de los dispersos en un pueblo único (37,17-22.24). En San Juan, sin embargo, la perspectiva no es directamente la de la unidad de los judíos y de los paganos en la Iglesia, como en San Pablo (Ef 2,11-12; 4,3-5); la fuerza cae, más bien, sobre el hecho de que todos tendrán el mismo Pastor. La Iglesia queda descrita aquí como la comunidad de los creyentes, reagrupados en torno a un Pastor único, Cristo, y en viviente comunión con él [77]. También aquí la visión de Juan es claramente cristológica.

Esta promesa de la creciente unidad y comunión de la Iglesia se abre claramente sobre una perspectiva escatológica. Lo había comprendido perfectamente Loisy: «Es el crecimiento futuro, casi se podría decir indefinido, del rebaño, el desarrollo progresivo de su unidad viva en su pastor eterno» [78]. Nada extraño, pues, que el tema vuelva a aparecer en el Apocalipsis, en una descripción de los elegidos en el cielo: «El Cordero, que está en medio del trono, será *el Pastor de ellos* y los guiará a las fuentes de la vida» (Ap 7,17).

e) *El amor del Padre y la libertad del Hijo* (v.17-18).—En los dos últimos versículos alcanzamos el punto culminante de todo el discurso. Como tantos otros textos de San Juan, están construidos en quiasmo:

17 *a* Por esto me ama MI PADRE;
b porque yo *entrego mi vida* para *recuperarla.*
18 *c* Nadie me la quita (lit., de mí, ἀπ'ἐμοῦ),
c' pero yo la entrego por mí mismo (ἀπ'ἐμαυτοῦ).
b' Yo tengo poder para *entregarla* y poder para *recuperarla.*
a' Esta es la orden que he recibido de MI PADRE.

[77] Según la feliz expresión de Eutimio: Εἷς ποιμὴν τούτων τε κἀκείνων ὁ Χριστός (PG 129,1329).

[78] A. LOISY, *Le quatrième évangile* (Paris 1903). O. Kiefer rechaza este sentido escatológico del texto («kein eschatologisches Hoffnungsgut»; o.c., 75); probablemente, tenga razón el autor; el uso del futuro muestra que la constitución del rebaño único es una «nachösterliche Wirklichkeit»; pero el verbo γίνομαι —que generalmente conserva en Juan todo su verdadero significado de *llegar a ser*— pone en evidencia que esta misma realidad pascual está llamada a asumir toda su amplitud sólo al final de un largo crecimiento. Cf. el uso de γίνομαι en futuro, relacionado siempre con la maduración progresiva de la fe: Jn 4,14; 8,32-33; 12,36; 15,7-8; 3 Jn 8.

Según el uso constante del evangelista, las palabras «Por esto» se refieren a la idea expresada anteriormente, pero que se retoma y explica en la proposición siguiente [79]: si el Padre ama al Hijo, es a causa de la gran obra que realiza como Pastor de las ovejas, entregando su vida por ellas y reuniéndolas en un solo rebaño (v.14-16). Pero Juan añade aquí una nueva razón: si el Padre ama al Hijo, es porque éste entrega su vida *para recuperarla después* (con la resurrección), llevando así a término toda la obra de salvación. Si la misión del Pastor debiera concluirse con su muerte, sería un rotundo fracaso [80]. Pero, según la intención profunda del plan divino (cf. ἵνα, v.17*c*), esta muerte estaba intrínsecamente ordenada hacia la vida: el Padre ha querido esta muerte de su Hijo, pero también su resurrección; recuperando la vida, el Hijo puede comunicar a los hombres esta nueva vida que ha merecido con la cruz.

Por esto, toda la obra de salvación realizada por Cristo-Pastor se presenta a nosotros, finalmente, como una gran revelación del amor del Padre. Se trata de una doctrina fundamental en San Juan: «En esto se ha manifestado el amor de Dios a nosotros: Dios ha mandado a su Hijo unigénito al mundo para que vivamos gracias a él» (1 Jn 4,9); «Tanto ha amado Dios al mundo, que le ha entregado a su Hijo unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga la vida eterna» (Jn 3, 16). Cruz y Resurrección son el signo supremo del amor de Dios por los hombres; pero, según nuestro versículo, son, al mismo tiempo, el motivo supremo del amor del Padre por el Hijo, que condujo a buen fin toda esta obra.

Junto con el amor del Padre, se afirma con la misma fuerza, en el centro mismo de nuestro texto, la total libertad del Hijo en el cumplimiento de esta obra; ningún poder humano puede quitarle la vida sin su consentimiento. No se dice ya, como en los sinópticos (por ejemplo: Mt 17,22; 26,45), que Jesús «fue entregado» en manos de los hombres pecadores [81]. Juan prefiere subrayar el hecho de que Jesús entrega su vida *por sí mismo*. El Hijo posee un gran poder (ἐξουσίαν), que le permite disponer libremente de su propia vida: tiene poder para entregarla y poder para recuperarla; si muere y resucita, es por un acto libre de su propia voluntad. Esta in-

[79] Es la explicación de Godet, Holtzmann y Simonis; la mayor parte de los comentaristas refieren διὰ τοῦτο únicamente a lo que sigue.

[80] «Si solamente hubiese muerto y no hubiera resucitado, ¿de qué habría valido para nosotros?» (CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Ioh.* 10,17: PG 73,1055A).

[81] KIEFER, 78-79.

sistencia sobre la libre decisión del Hijo en el acto de la salvación explica la repetición, anormalmente frecuente, del pronombre de primera persona en nuestro texto [82]. Hay que notar especialmente que Jesús repite dos veces la expresión de los v.11 y 15 «entrego mi vida», pero agregándole esta vez un *yo* enfático («Yo entrego mi vida»), poniendo así a plena luz el carácter libre y voluntario de su muerte [83]. En estos dos versículos de conclusión, la concentración cristológica del discurso alcanza, evidentemente, su máxima intensidad.

¿Es preciso concluir de aquí que esta plena independencia del Salvador se extiende también a sus relaciones con Dios? [84] Significaría interpretar mal la teología joanea. Con frecuencia, Jesús en el cuarto evangelio afirma su perfecta dependencia y sumisión respecto al Padre: no puede hacer nada por sí mismo, nada que no vea hacer al Padre (5,19; cf. 8,28); no busca más que la voluntad de aquel que le ha enviado (5,30). Evidentemente, hay que referir esto también a su principal obra, la obra de salvación. A primera vista, nuestro v.18 parece, sin embargo, decir lo contrario. Pero el punto de vista en los dos casos es muy distinto; cuando Jesús, como aquí, afirma claramente que se trata de *sí mismo,* piensa en sus relaciones con *los hombres* y quiere excluir que ellos puedan imponerle su voluntad; pero, cuando en otro lugar dice que no hace *nada por sí mismo,* se trata únicamente en su relación a *Dios* [85]. La absoluta libertad de Jesús respecto a los hombres no contradice nada en absoluto su perfecta sumisión al Padre. Ambas se unen armoniosamente en la obra de salvación realizada por el Hijo; ambas son afirmadas con igual fuerza en esta conclusión del discurso: Jesús ofrece la vida en plena libertad; lo hace, no obstante, en la obediencia más absoluta a la orden recibida del Padre. Esto ha sido expresado en forma magistral: «Lo que, respecto a los hombres, es libertad, es obediencia respecto al Padre» [86], porque el gran poder de actuar libremente que posee Jesús, es, a su vez, un

[82] Lo encontramos hasta seis veces en una u otra forma gramatical: ἐγώ (bis) με, μου, ἐμοῦ, ἐμαυτοῦ.

[83] Véase el bellísimo comentario de San Agustín: «Cum magno enim pondere dictum est *ego*... Ego illam pono: non glorientur Iudaei; saevire potuerunt, potestatem habere non potuerunt; saeviant quantum possunt; si ego noluero animam meam ponere, quid saeviendo facturi sunt?» (47,7: PL 35,1736).

[84] Es lo que supone Godet en su comentario (III 96-97).

[85] Debemos esta interesante distinción a G. Segalla, que ha hecho su tesis sobre el tema dela voluntad de Dios en el cuarto evangelio (Roma 1968).

[86] A. Schlatter, citado por O. KIEFER, 79: «Was im Verhältnis zu den Menschen Freiheit ist, ist Gehorsam im Verhältnis zum Vater».

don del Padre: «Como el Padre dispone de la vida, igualmente ha concedido al Hijo disponer, a su vez, de ella» (5,26).

CONCLUSIÓN

Se puede afirmar sin exageración que esta página de San Juan sobre el Buen Pastor constituye una verdadera y propia síntesis de la teología joanea. Lo que llama la atención sobre todo es que esta teología no esté expuesta en un mero discurso teórico y abstracto, sino que se inserta en una situación eminentemente concreta de la vida de Jesús. Hay que admirar el arte con que el narrador logra elevarnos progresivamente, insensiblemente, del plano histórico al plano teológico y espiritual. La situación histórica es la revelación de Jesús en el templo de Jerusalén durante la solemne celebración de la fiesta de los Tabernáculos. Esta revelación se cierra con el episodio del ciego de nacimiento, que lleva a una verdadera y propia discriminación de los hombres ante Jesús: de una parte se colocan los creyentes, representados por el ciego curado, convertido en discípulo de Jesús; de la otra, los judíos, que han rechazado la luz del mundo allí presente ante ellos. Viene ahora el discurso enigmático sobre el Buen Pastor, en el que Jesús deja entender, en lenguaje simbólico, que conduce a sus ovejas fuera del recinto del judaísmo para constituir un nuevo rebaño: la comunidad mesiánica.

El, Jesús, será la Puerta de las ovejas, la Puerta que da acceso a la salvación; él será el Buen Pastor, que comunica la vida en abundancia. Pero esta vida la encuentran en él: la nueva comunidad no es ya un recinto como aquel que han abandonado las ovejas; en adelante es una comunión, consiste en el conocimiento recíproco entre las ovejas y el Pastor, en sus relaciones personales con él y, por medio de él, con el Padre. Y, puesto que la obra realizada por el Hijo no es más que la ejecución de la voluntad del Padre, debemos afirmar que el Padre *mismo* es, a un tiempo, origen y término de toda la obra de salvación.

Síntesis teológica, decíamos. Ahora podemos precisar: esta página presenta una síntesis desde el triple punto de vista de la cristología, de la eclesiología y de la soteriología. Sin embargo, es la cristológica la que da la unidad del conjunto. Más de una vez hemos puesto en evidencia el fenómeno tan característico de la concentración cristológica del relato.

La eclesiología misma se orienta a la cristología, porque la nueva comunidad mesiánica aquí descrita es esencialmente una comunión de los creyentes con Cristo: «La realidad eclesiástica, según Juan, no puede ser más que cristológica» [87]. Vemos, por tanto, verificarse aquí de modo eminente lo que ya ha sido constatado muchas veces para el conjunto del cuarto evangelio, es decir, que su gran centro de interés es la persona de Cristo [88].

[87] J. L. D'ARAGON, *Le caractère distinctif de l'Église johannique* (cf. n.11) 66.
[88] Cf. R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament* (Freibug 1961) 94: «Das Hauptinteresse des vierten Evangeliums richtet sich auf die Christologie».

IV. LA EXALTACION DEL HIJO DEL HOMBRE (Jn 12,31-36) *

Estos pocos versículos sobre la exaltación del Hijo del hombre constituyen una de las más bellas páginas que San Juan nos haya dejado. Están tomados de la segunda sección de la vida pública de Jesús: después de la unción de Betania (12,1-11) y de la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén el domingo de Ramos, algunos griegos manifiestan el deseo de ver a Jesús (12,20-22); para Cristo, esta búsqueda es la ocasión de un gran discurso (12,23-36), en el que el evangelista inserta dos reflexiones sobre la falta de comprensión de la muchedumbre (v.29 y 34).

Para situar mejor en su contexto este último discurso público de Jesús (12,23-36) es útil analizar también los versículos que siguen (12,37-50), que constituyen el epílogo de toda la vida pública antes de la narración de la cena y de la pasión. En estos versículos finales, el evangelista repite y subraya con fuerza dos temas que había desarrollado ya a lo largo de la primera parte del evangelio: los judíos han permanecido incrédulos (12,37-43), aunque Jesús ha traído al mundo la revelación del Padre (12,44-50). Es verdad que, a primera vista, los versículos parecen formar parte de una proclamación de Jesús (v.44). Dado, sin embargo, que las palabras están aquí citadas sin ninguna indicación de tiempo, de lugar o de auditorio [1] y que, por otra parte, muestran una clara conexión con el prólogo del evangelio [2], es muy probable que no pertenezcan a un discurso real pronunciado por Jesús, sino que sean, más bien, una especie de resumen compuesto por San Juan para retomar, en forma de conclusión, los grandes temas teológicos de la vida pública de Jesús.

* *Gregorianum* 49 (1968) 460-478.

Bibliografía.—A. VERGOTE, *L'exaltation du Christ en croix selon le IVe Évangile:* ETL 28 (1952) 5-33; H. VAN DEN BUSSCHE, *«Si le grain de blé ne tombe en terre...» (Jean 12,20-39):* BVC 5 (1954) 53-67; W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium:* NtAbh XXI 1-2 (Münster 1960) 1-37; M. McNAMARA, *The Ascension and the Exaltation of Christ in the Fourth Gospel:* Scrip 19 (1967) 65-73.

[1] Cf. la nota de D. Mollat en la edición en fascículos de la *Bible de Jérusalem* (sobre Jn 12,44).

[2] H. VAN DEN BUSSCHE, *La structure de Jean 1-12,* en *L'Évangile de Jean. Études et problèmes:* RecBib 3 (Bruges 1958) 61-109 (sobre todo, 106-107).

Así, pues, el último discurso pronunciado por Jesús es, como decíamos, el contenido en los v.23-36. Pronunciado en el domingo de Ramos, está consagrado a los grandes sucesos de «la hora» inminente: la muerte, la exaltación y la glorificación de Jesús. En la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz, el evangelio del día, del antiguo formulario, toma solamente la última parte del discurso (v.31-36); es esta pequeña sección la que nos proponemos explicar aquí. Pero para comprender bien el significado de estos versículos será necesario situarlos en su contexto tomando en cuenta todo el discurso; lo trataremos en una primera parte. En la segunda y tercera parte nos atendremos más detalladamente a los grandes temas teológicos de los v.31-36: el juicio del mundo, la exaltación del Hijo del hombre y la luz de Cristo. Se trata de tres temas fundamentales de la síntesis joanea.

I. El último discurso público de Jesús (12,23-36)

1. Estructura del discurso

En este último diálogo público de Jesús, encontramos de nuevo un modo típico de composición frecuente en el cuarto evangelio. Los materiales se encuentran aquí repartidos de forma que alternan regularmente las palabras de Jesús con las reacciones de incomprensión de la muchedumbre [3]:

A) Revelación de Jesús y reacción de la muchedumbre (12,23-34).
- 1) — Primera revelación (23-28*a*): la glorificación del Hijo del hombre (explicación dada por la voz del cielo) (v.28*b*).
  - — Falsas interpretaciones de la muchedumbre (v.29), corregidas por Jesús (v.30).
- 2) — Segunda revelación (v.31-32): el juicio del mundo y la exaltación de Jesús (explicación del evangelista; v.33).
  - — Nueva incomprensión de la muchedumbre (v.34).

B) *Invitación de Jesús a caminar en la luz* (v.35-36*c*).

C) Conclusión del evangelista (v.36*d*): «Jesús se escondió de su vista».

Se ve inmediatamente en este esquema que la segunda parte del discurso es notablemente más breve que la primera; en realidad sólo abarca los v.35-36*c*. También difiere notablemente de ella; las palabras finales de Jesús no están intro-

[3] Rigurosamente hablando, esta estructura vale solamente para la primera parte (12,23-34).

ducidas, como las dos revelaciones precedentes (cf. v.23 y 30), por el verbo *respondió.* Se diría que realmente no pertenecen ya al diálogo. Habiendo obtenido únicamente una reacción de total incomprensión por parte de la muchedumbre ante las dos primeras declaraciones (v.34), Jesús renuncia en adelante a hacerse conocer y a revelar el sentido de su misión. Se limita desde ahora a una exhortación general a caminar en la luz y a creer en ella. En consecuencia, la revelación propiamente dicha (con las dos breves explicaciones que la acompañan), iniciada en el v.23, se cierra de hecho con el v.33. Hay que excluir, además, los v.29-30, que describen la falta de comprensión de la muchedumbre y el esfuerzo de Jesús para remediarla. Si dejamos de lado, finalmente, la explicación dada por la voz del cielo (v.28*b)* y la del evangelista (v.33), la verdadera revelación hecha por Jesús no se extiende más de algunos versículos: exactamente, los v.23-28*a* y 31-32.

Estos pormenores tienen una cierta importancia, dado que los ocho versículos, en los cuales es Jesús mismo quien habla forman manifiestamente una unidad literaria y temática para San Juan. Se descubre en ellos una forma de composición del tipo: a, b, c, d, c', b', a', estructura concéntrica o quiasmo, bastante frecuente en la Sagrada Escritura [4]. En torno a un versículo central (d) se disponen simétricamente tres desarrollos paralelos (a-a'; b-b'; c-c'), correspondientes entre sí:

TEMA

«He aquí que *ha venido* la *hora* en que el Hijo del hombre debe ser *glorificado»* (v.23).

DESARROLLO (en quiasma)

a)	«Si el grano de trigo no *cae en tierra* y no *muere...»* (v.24).	*a')*	«Y yo, cuando sea *alzado de la tierra.* Significaba así de qué muerte iba a *morir* (v.32-33).
b)	«Quien aborrece la propia vida en *este mundo...»* (v.25).	*b')*	«Es hora del juicio de *este mundo...:* el príncipe de *este mundo* será arrojado afuera» (v.31).

[4] Véase el estudio de X. LÉON-DUFOUR, *Trois chiasmes johanniques:* NTS 7 (1960-61) 249-55. El primero de los tres quiasmos estudiados es el de Juan 12,23-32. De él tomamos lo esencial para nuestro análisis.

c) «Si alguno me sirve, mi *Padre* lo *honrará*» (v.26).

c') «*Padre, glorifica* tu nombre... Yo lo he *glorificado* y lo *glorificaré* todavía» (v.28).

d) (versículo central)
«Ahora mi alma está turbada... Yo *he venido* para esta *hora*» (v.27) [5].

El v.23, al comienzo del discurso, precede a la estructura concéntrica propiamente dicha, anunciando el tema que se desarrollará a continuación. El mismo tema reaparecerá en el versículo central que le corresponde (v.27), porque se hace nuevamente mención de «la hora» de Jesús. En cuanto al tema de la glorificación del Hijo del hombre, también anunciado en el v.23, reaparecerá en el v.28; volvemos a encontrar otro eco del mismo en el último versículo, punto culminante del discurso y, en el que Jesús anuncia que, una vez *alzado de la tierra,* atraerá a sí a todos los hombres (v.32) [6].

Este análisis saca bien a la luz los temas principales del discurso: en cualquier día antes de su «hora», Jesús revela el sentido oculto de su muerte ya próxima; será, en verdad, una exaltación, y el Padre lo glorificará en ella.

2. La hora de Jesús

El discurso se abre con una declaración dramática: «He aquí venida la hora». Todo el evangelio apuntaba tenso hacia esta *hora* misteriosa. Desde las bodas de Caná, Jesús había orientado la mirada de los discípulos hacia la cruz, declarando: «No ha llegado todavía mi hora» (2,4). En el templo de Jerusalén, durante la fiesta de los Tabernáculos, Jesús había tenido largas discusiones con los judíos; éstos habían tratado de arrestarlo, pero sin conseguirlo, «porque no había llegado aún su hora» (7,30; 8,20). Será, por fin, el domingo de Ramos, en la perspectiva de la muerte ya próxima, cuando Jesús proclamará solemnemente: «He aquí venida la hora». Otras dos veces, al comienzo de la cena y en el primer versículo de la oración sacerdotal, volverá con insistencia la misma declaración (13,1; 17,1).

El tema de la hora domina por completo el discurso de

[5] En vez de «*he llegado* a esta hora» según la *Bible de Jérusalem,* traducimos ἦλθον como «*he venido...*», para hacer resaltar mejor el paralelismo con el v.23, que usa el mismo verbo: «He aquí que *ha venido* la hora...»

[6] El tema volverá a ser tomado en el v.34, que describe la reacción de incomprensión de la muchedumbre: «¿Cómo puedes decir: 'Es menester que el Hijo del hombre *sea alzado?*»

12,23-32 y presta un matiz especial a sus grandes enunciados teológicos; los «sucesos» decisivos de la muerte y de la glorificación de Jesús constituyen «la hora» escatológica y mesiánica, la hora de la salvación del mundo. Jesús lo había subrayado desde el mismo comienzo del discurso *(a):* su muerte sería como la del grano de trigo, que al morir produce mucho fruto (v.24); el texto paralelo *(a')* muestra cuáles deben ser los frutos de la salvación: una vez alzado de la tierra, Jesús atraerá a sí a todos los hombres (v.32). Correlativamente, el versículo precedente explicaba qué significaría esta muerte para el mundo pecador: para éste sería un juicio de condenación.

En el párrafo siguiente abordaremos directamente la explicación de dos temas teológicos contenidos en los v.31-32.

II. El juicio del mundo y la exaltacion del Hijo del hombre (v.31-32)

La muerte de Jesús producirá dos efectos contrarios: de una parte, el juicio de este mundo y la derrota del príncipe de este mundo; de otra, la exaltación del Hijo del hombre. Se trata de uno de tantos casos en los que aparece con toda evidencia la estructura del pensamiento dualista del evangelista. Juan piensa por contrastes: dos potencias se enfrentan, el príncipe de este mundo y el Hijo del hombre; el primero será arrojado afuera, el segundo exaltado. Semejante suerte espera a los grupos de hombres que siguen a cada uno de los jefes: el «mundo» pecador será condenado; los creyentes, atraídos por Jesús, tomarán parte en su triunfo y serán salvados.

A) El juicio del mundo

«Es *ahora* el juicio del mundo;
ahora el príncipe de este mundo será arrojado afuera» (v.31).

1. Observemos atentamente cómo multiplica San Juan las indicaciones de tiempo en este discurso de revelación («la hora», «ahora», «ha llegado»). Para él, la revelación está estrechamente ligada al transcurso del tiempo, a la historia de la salvación [7].

[7] Cf. O. CULLMANN, *L'évangile johannique et l'histoire du salut:* NTS 11 (1964-65) 111-22.

Además del comienzo absoluto de la creación (1,1-2) y del comienzo de la historia humana (8,44), Juan, como buen teólogo, conoce otra clase de comienzo, en cierto modo aún más importante: el comienzo de la vida pública de Jesús y de su presencia familiar junto a los discípulos (cf. 2,11; 6,64; 15,27; 16,4). Con Jesús, en verdad, comienza una nueva época; «hasta este momento» designa, en un escorzo impresionante, todo el período anterior a los tiempos mesiánicos (2,10; cf. 5,17; 1 Jn 2,8-9), mientras que la fórmula «desde este momento» (Jn 13,19; 14,7) indica el punto de partida de una era nueva, los tiempos escatológicos, inaugurados por la muerte y la resurrección de Jesús.

En el centro de la historia de la salvación se encuentra, pues, la vida de Jesús, fijada sobre la línea del tiempo con el solemne «ahora» del comienzo de los tiempos mesiánicos. Dos veces en el transcurso de la vida pública, Jesús se sirve de este adverbio para hablar de su misión: «Viene la hora, y es ahora» (4,23; 5,25) [8]. Pero, al aproximarse la pasión, este «ahora» se precisa; se aplica en adelante a los «sucesos» de «la hora» de Jesús: el juicio del mundo (12,31), la glorificación de Cristo (13,31) y su retorno al Padre (16,5; 17,13). Comprendemos así cómo, en el último discurso público que precede a la pasión, emplee Jesús hasta tres veces este adverbio (12,27.31*a-b*), que sirve para concentrar los sucesos de la hora en el centro de la historia de la salvación.

2. El tema del juicio es uno de los grandes temas teológicos del cuarto evangelio. Ya en los profetas del Antiguo Testamento constituía un tema escatológico. Juan se une más particularmente a la grandiosa visión del Hijo del hombre del libro de Daniel (Dan 7,9-14), porque es en su calidad de Hijo del hombre como Cristo será constituido juez soberano (Jn 5,27). San Pablo y los sinópticos colocan el juicio en el contexto de la parusía. San Juan lo anticipa; para él, el juicio se realiza ya durante la vida terrena de Jesús. En efecto, el juicio no es ya una sentencia condenatoria pronunciada por el Juez soberano; se realiza, más bien, en el comportamiento mismo de los hombres ante Jesús; consiste en las decisiones, en la elección que ellos hacen ante la luz y la verdad de Jesús. Ante Cristo-Luz, los hombres se dividen en dos grupos, como afirma el mismo Jesús: «Yo he venido al mundo para un juicio (εἰς κρῖμα)» (9,39). El juicio propiamente dicho (κρίσις) consiste en rechazar la luz (3,19); los hombres son

[8] Literalmente: «La hora viene, y es ahora» (es la traducción que ya hemos dado en el texto).

sometidos al juicio porque rechazan creer en las palabras de Jesús (5,24). Aun cuando menciona explícitamente el juicio final en el último día, el evangelista deja entender que, en definitiva, lo que les juzga es la opción de los hombres ante Cristo: «Quien me rechaza y no acoge mis palabras, tiene ya su propio juez; la palabra que he proclamado; ésta le juzgará en el último día» (12,48). En lo esencial, el juicio consiste en rechazar la revelación de Cristo y su palabra de verdad; los que creen en Jesús no son juzgados (3,18; 5,24); los que no creen, ya están condenados (3,18; 12,48). La κρίσις es una κατάκρισις; pero es el hombre mismo con su elección negativa quien pronuncia la propia condena.

3. ¿Cuándo tiene lugar esta confrontación entre los hombres y Cristo? Durante toda la vida de Jesús. Pero ésta continuará hasta el fin del mundo. Es el gran proceso entre Jesús y el mundo, que juega un papel tan importante en la teología joanea. Sin embargo, el juicio se sitúa de modo especial en un momento preciso de la historia de la salvación: el momento de «la hora». Lo afirma explícitamente el texto que estamos estudiando: «Es *ahora* el juicio de este mundo; *ahora* el príncipe de este mundo será arrojado afuera» (12,31; véase también 16,11).

Dos perícopas de capital importancia en el relato de la pasión que presenta San Juan, nos ayudan a comprender este modo de entender las cosas: la escena del Lithóstrotos y la del Calvario. Ambas evocan el tema del juicio de forma impresionante. La escena del pretorio culmina en San Juan con un cuadro de gran sentido teológico:

> «Pilato hizo conducir afuera a Jesús y *lo hizo sentar en el tribunal,* en el lugar llamado el Empedrado; en hebreo, Gabbatha. Era el día de la preparación de la Pascua, hacia la hora sexta. Pilato dijo a los judíos: 'He aquí vuestro rey'; ellos exclamaron: '¡Fuera, fuera! ¡Crucifícalo!' '¿Crucificaré, pues, a vuestro rey?', les dijo Pilato. Los príncipes de los sacerdotes contestaron: 'Nosotros no tenemos más rey que al César'. Entonces él se lo entregó a ellos para que fuese crucificado» (19,13-16).

Contrariamente a la Vulgata y a numerosos comentaristas modernos, hemos traducido ἐκάθισεν en el v.13 como verbo transitivo; de ello se sigue que no es Pilato quien se sienta, sino Jesús. Nada se opone a esta interpretación desde el punto de vista histórico, mientras que muchas razones la aconsejan desde el punto de vista filológico [9]. Además, ésta

[9] Hemos desarrollado estos argumentos en nuestro estudio *Jésus, roi et juge d'après Jn 19,13.* Ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος: Bib 41 (1960) 217-47, recogido también en este mismo volumen.

es de gran importancia en el plano simbólico, porque evoca los temas teológicos del juicio y de la realeza. En última confrontación con los judíos, Jesús es verdaderamente su juez desde el momento en que ellos *rechazan* a su Rey-Mesías; en efecto, Juan es el único evangelista que hace gritar a la muchedumbre no sólo «¡Crucifícalo!», sino también «¡Fuera, fuera!» *(tolle, tolle)*, que es un «no» tajante arrojado a la cara a este hombre que quiere presentarse como rey de ellos. Es ésta la elección que los juzga. Caemos ahora en la cuenta de la impresión que produce el hecho de que, justo en este momento, Jesús esté allí sentado delante de ellos, en *postura de juez*. Es su juez precisamente porque no quieren que sea su rey.

La escena del Calvario (19,17-22) corresponde exactamente a la del pretorio. Ambas desarrollan los mismos temas y tienen el mismo sentido teológico. En el Lithóstrotos, Pilato había dicho a los judíos: «He aquí vuestro rey»; en el Gólgota, Pilato [10] hace poner un escrito con las palabras: «Jesús Nazareno, rey de los judíos». En el Lithóstrotos, los judíos habían rehusado aceptar a Jesús como su rey; en el Gólgota piden al procurador que cambie el título de la cruz. El episodio del pretorio puede, por tanto, ser considerado como una anticipación figurativa del episodio del Calvario: Jesús es proclamado rey en el Gabbatha, pero su verdadera exaltación se realizará en el Gólgota. Jesús, sentado *pro tribunali*, es el juez de este mundo, porque éste rechaza su realeza; pero el mundo consumará su propia condena en el rechazo definitivo del Mesías alzado en la cruz. En el pretorio se desarrollaba, más bien, el plano del «signo»; en el Calvario, el plano de las realidades definitivas: la realización de la realeza de Jesús y el juicio del mundo.

Sobre este fondo del tema del juicio en San Juan, el v.31 del c.12 adquiere un gran peso doctrinal; la muerte de Jesús, el cumplimiento de la salvación mesiánica, constituirá la señal de la derrota del príncipe de este mundo. El mundo mismo, por boca de los judíos, rechazará a su Mesías, pronunciando así la propia condena.

[10] En los v.19-22, hay que advertir que Pilato en persona parece estar presente en el Calvario; se diría que es él quien redacta la tablilla, quien la pone sobre la cruz, escucha las recriminaciones de los judíos y les responde: «Lo que he escrito, escrito está». Con este artificio redaccional, Juan ha logrado dar una gran unidad a la escena, poniendo de relieve, al mismo tiempo, el paralelismo de los v.19-22 con la escena que precede, en la que era Pilato realmente quien dirigía toda la acción.

B) *La exaltación del Hijo del hombre*

El v.32 nos presenta la otra parte del díptico:

> «Y yo, levantado de la tierra,
> atraeré a todos los hombres a mí».

Como se deduce del análisis hecho al comienzo, el v.32 contiene las últimas palabras del discurso de revelación y es precisamente su punto culminante. Este tiene un significativo paralelismo con el v.24:

v.24	*v.32*
«Si el grano de trigo no *cae en tierra...; s*i muere, *lleva mucho fruto».*	«Y yo, una vez *alzado* (lit., exaltado) de la *tierra, atraeré todos los hombres a mí».*

El símbolo del grano de trigo que cae en la tierra y muere, halla su aplicación inmediata en le muerte de Jesús; pero donde la imagen hablaba de caer en tierra, al referirse a Jesús, se dice que será alzado de la tierra. Y el fruto abundante del grano que muere encuentra su aplicación en las palabras de Jesús: «atraeré todos los hombres a mí». Consideremos más atentamente los dos temas teológicos del v.32.

1. La exaltación de Jesús

A lo largo del cuarto evangelio, tres veces anuncia Jesús su *exaltación* futura. Estos temas forman en San Juan el equivalente de las tres predicciones de la pasión en los sinópticos (Mt 16,21; 17,22-23; 20,18-19 par.) [11]. Pero mientras que los sinópticos hablaban de los sufrimientos, de la muerte y de la resurrección de Jesús, Juan dice únicamente que debe ser «exaltado» [12]. También Juan se refiere, sin duda, al suceso de la muerte de Cristo (cf. 12,33); pero la elección del término muestra que descubría en ello un significado más profundo [13].

1. ¿Cuál es el origen de la palabra *exaltar?* O, mejor, ¿cuáles son los textos bíblicos que han podido influir en la

[11] La semejanza entre los dos grupos de textos está reforzada por la circunstancia de que en ambos aparece el mismo título «Hijo del hombre»; lo mismo puede decirse del verbo «es necesario» (3,14 y 12,34), que relaciona estos sucesos en el plan divino de la salvación.

[12] Fuera del relato de la pasión, Juan no usa nunca el verbo «crucificar» (Mateo lo usa en 20,19 para la tercera predicción de la pasión).

[13] Cf. el comentario de R. E. BROWN, *The Gospel according to John (1-12):* Anchor Bible 29 (New York 1966) 146.

elección de este término? Muy probablemente, hay que pensar, ante todo, en el cuarto canto del Siervo; sobre todo, según el texto de la Biblia griega: «He aquí que mi Siervo prosperará; *será exaltado* y glorificado en gran manera» (Is 52,13). En la predicación de la Iglesia primitiva, el tema de la exaltación se repite algunas veces, designando siempre la ascensión de Cristo (Act 2,33; 5,31; Fl 2,9). Citemos este tercer texto: «Así, Dios le ha *exaltado* y le ha dado el nombre que está sobre todo nombre, de modo que todo, al nombre de Jesús, se arrodille, sea en lo más alto de los cielos, en la tierra o en los infiernos» (Flp 2,9-10).

El cuarto evangelio introduce una transposición significativa en el uso del término *exaltar;* no lo usa nunca para designar la ascensión de Cristo, sino que lo aplica directamente a su muerte en la cruz. El mismo evangelista nos da una explicación en el v.33: «Significaba con ello con qué muerte iba a morir». Pero ¿por qué llama San Juan a esta muerte una *exaltación?* Y ¿por qué es el único que hace este cambio de sentido?

2. A causa del sentido que la expresión había asumido en los primeros textos cristianos, algunos autores opinan que también en el cuarto evangelio hay que percibir en la «exaltación» una referencia a la ascensión. Para Bultmann y Wikenhauser, por ejemplo, la elevación material de la cruz sería un símbolo de la exaltación celeste de Jesús, un signo de su glorificación. Otros, por el contrario (por ejemplo A. Vergote), insisten más sobre el movimiento material de elevación de la cruz; se trataría, por así decirlo, de la primera etapa del movimiento ascensional continuo que debe conducir a Jesús a la gloria, a la diestra del Padre. Pero esta exégesis da demasiada importancia al hecho material de la «elevación» de la cruz, mientras que el relato de la pasión no se refiere a ello. Además, considera la exaltación demasiado exclusivamente en relación a Cristo, mientras que Juan la refiere, más bien, a los creyentes. Finalmente, no nos dice por qué la exaltación esté ya anticipada en la cruz.

Con W. Thüsing [14], es preferible ver en la exaltación de la cruz una aplicación particular del tema general de la realeza de Jesús, que ha marcado tan profundamente el relato joaneo de la pasión. El término mismo *exaltación* se prestaba magníficamente a ello. En el Antiguo Testamento griego, en efecto, el verbo «ser exaltado» se empleaba normalmente para designar el poder real (cf. 1 Mac 8,13; 11,16; Dan 4,19[22];

[14] Véase su obra, ya citada en la bibliografía.

11,36). En el cuarto canto del Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12), en el que parece tener su primer origen nuestro tema, los dos versículos que encuadran el poema muestran que la exaltación del Siervo después de sus sufrimientos era considerada como el ejercicio de un poder regio: «He aquí mi Siervo... *será exaltado*» (52,13); «Por esto le *entregaré muchedumbres y con los poderosos dividirá los trofeos*» (53,12).

Hecho notable: con este aspecto regio es como se presentaba también el tema en los primeros textos cristianos antes de San Juan. En el discurso de Pentecostés, Pedro quiere hacer comprender al pueblo judío, que le rodea, que Jesús, con su exaltación a la diestra del Padre, ha sido constituido *Señor,* y ha comenzado a ejercitar su señorío mediante la efusión del Espíritu Santo. Pedro cita muy oportunamente el comienzo de un salmo de entronización *real:* «El Señor dijo a mi Señor: 'Siéntate a mi diestra hasta que haya hecho de tus enemigos un escabel para tus pies'» (Act 2,34-35, citando Sal 110,1). En Act 5,31, Pedro declara ante el Sanedrín que Jesús ha sido «exaltado» como «Príncipe de la vida y Salvador»; aquí, la realeza de Cristo está descrita más expresamente bajo un aspecto salvífico. Finalmente, en Flp 2,19, el término *exaltación* sirve de nuevo para iluminar el señorío universal de Jesús [15]. No basta, pues, con decir que la exaltación de Cristo designaba la ascensión en los textos prejoaneos. Es mucho más importante determinar con exactitud qué aspecto del misterio se subraya con la expresión *exaltación* de Jesús a la diestra del Padre»; se trataba en lo esencial, evidentemente, de la constitución de Jesús como *Señor* y *Rey* del reino celestial y de que en adelante ejercitaba el propio señorío sobre los suyos comunicándoles el Espíritu y el don de la vida.

El cuarto evangelio no hace más que anticipar sobre la cruz las mismas realidades. En efecto, hay que recordar la importancia primordial del tema de la realeza de Cristo en el relato joaneo de la pasión [16]. Juan anticipa el ejercicio de esta realeza en la pasión y muerte de Jesús, porque su mirada de fe descubre allí los frutos que éstas producen para la salvación del mundo. Tenemos un indicio inmediato de esto en

[15] «Así, Dios lo ha *exaltado* y le ha dado el Nombre que está por encima de todo nombre (= el nombre de *Señor),* para que toda lengua proclame de Jesucristo que es *Señor* en la gloria de Dios Padre». La Vulgata acentúa fuertemente el aspecto glorioso de la exaltación de Cristo («... quia Dominus Iesus Christus *in gloria* est Dei Patris»); pero, sin embargo, atenúa la idea del señorío de Jesucristo.

[16] Véase nuestro estudio citado en la n.9; también M.-E. BOISMARD, *La royauté du Christ dans le quatrième évangile:* LumVie 57 (b962) 43-63; J. RIAUD, *La gloire et la royauté de Jésus dans la passion selon saint Jean:* Bible et vie chrétienne 56 (1964) 28-44.

nuestro discurso, en el que Jesús, «alzado de la tierra», es comparado al grano de trigo que «cae en tierra», y puede de esta forma producir mucho fruto. En San Juan, la elevación de Cristo en la cruz está vista en una perspectiva a un tiempo regia y soteriológica: desde lo alto de la cruz, Jesús atrae a sí a todos los hombres para salvarlos, constituyéndose así rey de todos los que creen en él.

3. Este doble aspecto del tema se encuentra en los tres textos en que San Juan habla de la exaltación. El primer texto (3,14) subraya, sobre todo, el aspecto salvífico: el Hijo del hombre debe ser «exaltado», como antaño lo fue la serpiente de bronce en el desierto. Todos los que habían sido mordidos por las serpientes y miraban con fe la serpiente de bronce alzada por Moisés, conservaban la vida (Núm 21,9; Sab 16,16: «un signo de salvación»); del mismo modo, todo hombre que «cree» en Jesús (Jn 3,15-16) y que «mira» a Cristo en la cruz (19,39), obtiene la vida eterna por su mediación. En el segundo texto, Jesús declara a los judíos incrédulos de Jerusalén: «Cuando hayáis alzado al Hijo del hombre, sabréis que soy yo» (8,28). La exaltación de Cristo sobre la cruz será, para los que saben comprenderla, una revelación de la trascendencia de Jesús y de su poder divino; será una invitación a la fe y a la conversión. Finalmente, en nuestro texto de 12,31-32, el contraste con el papel reservado a Satanás muestra con toda claridad que Juan quiere hablar aquí de una verdadera *sustitución de poderes:* hasta ahora, el mundo yacía bajo el poder del Maligno (cf. 1 Jn 5,19); pero ahora, el príncipe de este mundo será arrojado afuera. Al dominio de Satanás lo sustituirá el poder (real) de Jesús.

Los dos aspectos de la exaltación (real y salvífico) son, pues, igualmente esenciales: Jesús es «exaltado» sobre la cruz como príncipe de la vida y como rey de todos los que creen en él, y así es cómo éstos reciben la vida eterna.

2. Jesús atraerá a sí a todos los hombres

Cuando Jesús será alzado de la tierra y presentado a los hombres como su rey, «atraerá a sí a todos los hombres». Estas últimas palabras del discurso de revelación describen de forma más precisa cómo se realizará la «exaltación» de Cristo.

1. El sentido y la importancia teológica del tema de la atracción universal ejercida por Jesús no pueden entenderse

más que a la luz de su primer origen en la literatura profética. Hay que ponerlos en conexión, según parece, con los grandes oráculos del tiempo del exilio sobre la restauración del pueblo de Israel; en tal contexto, Jeremías habla de la atracción ejercida por Dios sobre su pueblo. Se trata del célebre capítulo 31 de Jeremías (c.38 LXX) donde se describen la restauración mesiánica y la nueva alianza: «Israel está caminando hacia su reposo» (31,2); desde lejos, Yahvé se dirige hacia su pueblo: «Yo te construiré de nuevo, y serás reconstruida, virgen de Israel» (v.4); «He aquí que vuelvo a conducirlos desde los extremos del mundo» (v.8); y el profeta concluye: «El que dispersó a Israel, lo reúne y lo protege como un pastor a su rebaño» (v.10).

En el contexto general del retorno de los dispersos, Jeremías añade un versículo de capital importancia. Desde Jerusalén, Dios se dirige a su pueblo: «Yo te amo con un amor eterno; así, *te he atraído* en mi misericordia» (38,3 [LXX]) [17]. La atracción de la que se habla aquí es una manifestación del amor de Dios para con su pueblo en el contexto general de la restauración y de la nueva alianza; Dios «atrae» a su pueblo disperso y lo llama hacia sí para reconstruirlo en Israel y para rehacer la unidad perdida [18]. La peregrinación escatológica de los dispersos en camino hacia Jerusalén no es más que la respuesta del pueblo elegido a la llamada de su Dios.

2. ¿En qué momento se han realizado estas promesas proféticas? Si nos atenemos a los Hechos de los Apóstoles, en la mañana de Pentecostés (Act 2,5-11; cf. 2,39). San Juan, una vez más, las ve ya realizadas en la cruz; es en torno a Cristo «alzado sobre la cruz» donde el evangelista, con mirada de fe, ve constituirse en la unidad al nuevo Pueblo de Dios. Este es el sentido de la inconsciente profecía de Caifás: «En calidad de sumo sacerdote, profetizó que Jesús debía morir por la nación; y no sólo por la nación, sino *para reunificar en la unidad a los hijos de Dios dispersos*» (Jn 11,51-52) [19]. Volvemos a encontrar exactamente el tema de los oráculos de Jeremías citados más arriba. Sobre el fondo de estos textos proféticos, la «atracción» del Rey Mesías «alzado de la

[17] Compárese con la Vulgata: «Et in caritate perpetua dilexi te; ideo attraxi te miserans».

[18] Véase el versículo siguiente: «Te construiré de nuevo y tú serás reconstruida, virgen de Israel» (v.4); y el v.8: «He aquí que... los reúno desde los confines de la tierra». Otros oráculos proféticos sobre la reunión de las naciones en los tiempos mesiánicos: Is 2,1-5; 11,10-12; 43,5-6.8-9; 49,5-6; Jer 16,14-15; 23,2-8.

[19] El mismo tema de la unidad del pueblo realizada por la muerte de Jesús, se expresará simbólicamente en el relato de la pasión con el episodio de la túnica sin costura que no fue dividida (19,23-24).

tierra» adquiere un sentido muy preciso: desde lo alto de la cruz, Jesús atrae a sí a todos los hombres para reunirlos en torno a sí en un nuevo Pueblo de Dios. Sin embargo, queda una diferencia entre la promesa y el cumplimiento; en el texto de Jeremías se trataba de los judíos de la diáspora; San Juan, en cambio, abre una perspectiva netamente universalista: «atraeré a *todos* (los hombres) a mí» [20].

El tema de la atracción espiritual vuelve a aparecer todavía en otro texto del evangelio, en el contexto del discurso sobre el pan de vida: «Ninguno puede venir a mí si no lo atrae el Padre que me ha enviado» (6,44). A pesar de la diferencia de estos dos textos, este paralelo puede ayudarnos a entender mejor nuestro texto. En 6,44, la atracción está ejercida por el Padre; en 12,32, por Jesús mismo. Y, sin embargo, ambos textos están estrechamente ligados entre sí: si el Padre atrae (6,44), es mediante la palabra de Jesús y para que los hombres crean en él (cf. 6,47 y 6,55). Igualmente, la atracción ejercida por Jesús según 12,32 no es más que una secreta acción reveladora que ejerce él sobre los hombres para que crean en él. Por esto, los versículos finales del discurso (12,35-36) podrán ser una invitación a *creer* en la luz de su revelación.

3. Para comprender bien todo lo que la atracción universal de Jesús desde lo alto de la cruz implicaba para San Juan, hemos tomado en cuenta sucesivamente tres temas diferentes. Dos de estos temas provienen del Antiguo Testamento: la atracción divina (la llamada divina) para recoger en la unidad al pueblo disperso, y, en respuesta a esta llamada, el reagrupamiento de los dispersos; el tercer tema es específicamente cristiano: la fe en Jesús crucificado como respuesta a esta atracción universal.

En la contemplación joanea de Cristo en la cruz, los tres temas se encuentran y se funden en una nueva síntesis de gran riqueza teológica: desde lo alto de la cruz, donde su realeza universal es proclamada ante todos los hombres [21], el Rey Mesías atrae a todos a sí, revelando el misterio de su persona, el sentido de su obra de salvación y el amor del

[20] El hecho de que algunos griegos que querían «ver» a Jesús sean el origen de todo este discurso, cobra aquí un valor ciertamente especial (cf. los v. 20-21). La misma perspectiva universalista se advierte en el modo de hablar del evangelista sobre el título de la cruz (cf. nota siguiente). Esta nota universalista puede relacionarse, sin duda, con el cuarto canto del Siervo de Yahvé, que habla con insistencia de las «multitudes» (Is 52,14.15; 53,12).

[21] Véase el título de la cruz: «Jesús el Nazareno, el rey de los judíos» (19,19). Juan es el único en mencionar que la tablilla estaba escrita «en hebreo, en latín y en griego» (v.20). «La realeza de Jesús es proclamada ante el mundo» (D. MOLLAT).

Padre (cf. 3,14-16; 8,28). La respuesta que espera de los hombres es la fe en él. Mediante esta fe en Jesús «exaltado», los hombres constituyen el nuevo Pueblo de Dios, la comunidad de los creyentes. Gracias a esta fe en él, ejerce Jesús la propia realeza sobre los suyos, puesto que su reino no es de este mundo; Jesús reina con la verdad, con su revelación (cf. 18,37).

Esta actitud de fe en Jesús «exaltado» está admirablemente evocada en el texto de Zacarías (12,10), que Juan sitúa en la conclusión de todo el relato de la pasión:

«Mirarán a aquel que traspasaron» (19,37).

Todos aquellos que contemplan en la fe a Cristo crucificado, constituyen el nuevo pueblo del Rey Mesías, la comunidad mesiánica. Cristo mismo realiza así su «exaltación» regia entre los hombres.

III. LA LUZ DE CRISTO (v.35-36)

Con la declaración solemne de los v.31-32, Jesús ha tratado de hacer comprender a quienes le rodean el sentido profundo de su exaltación sobre la cruz. ¿Cuál será la reacción de ellos? Juan nos la hace ver en el v.34: una incomprensión total. En efecto, la muchedumbre responde a Jesús: «La Ley nos ha enseñado que el Mesías permanecerá para siempre [22]. ¿Cómo, pues, dices tú: 'Es menester que el Hijo del hombre sea alzado'? ¿Quién es este Hijo del hombre?» El único interés verdaderamente teológico de esta respuesta es que identifica al Mesías anunciado por la Ley con el Hijo del hombre del que habla Jesús. Pero ninguno entre la muchedumbre parece haber comprendido que ambos títulos se aplican precisamente a Jesús. Tenemos, pues, aquí el tema, tan frecuente en San Juan, de la falta de comprensión de los hombres ante la revelación.

Jesús no insiste más; interrumpe ahí su discurso de revelación. En las últimas palabras que dirige a la muchedumbre (v.35-36*a*), no responde ya a la pregunta [23] que le habían hecho, y se limita a exhortarles a caminar en la luz y a creer en ella.

[22] Ningún texto del Antiguo Testamento afirma explícitamente que el Mesías en persona deba permanecer para siempre; se puede pensar, sin embargo, en un texto como el del salmo 89(88),37, que habla de la *descendencia* del Mesías: «Su estirpe (= la de David) permanecerá para siempre» (comparar con el v.5).

[23] Cómo hemos hecho notar ya, el v.35 no está introducido (como los v.23 y 30) con el verbo «respondió»; Juan escribe simplemente: «Jesús entonces les *dijo*».

Luz es la palabra temática de este final del discurso; se repite en ella cinco veces. Es un término genérico para designar la revelación traída por Cristo y presente en él. Jesús es la luz del mundo (8,12), porque en él se nos revela la vida divina, la vida del Padre (comparar 1 Jn 1,2 y 1,5), y es él quien nos revela el camino hacia el Padre (cf. 14,6). El tema reaparece unos versículos más abajo, en la conclusión general de la vida pública: Jesús, la luz, ha venido al mundo para que se crea en él (12,46) y en el que lo ha enviado (12,44-45). El texto que estamos analizando tiene el mismo sentido; pero la incomprensión de la muchedumbre y la inminencia de la hora añaden aquí un matiz de dramática urgencia a las palabras de Jesús: «La luz no está ya con vosotros más que por poco tiempo» (12,35). Es la última revelación de Jesús a los judíos y al mundo; terminado el discurso, se retira y se esconde a sus ojos (12,36*b*).

En estas condiciones, se comprende que la última exhortación de Jesús sea una apremiante llamada a la *fe.* Cristo se expresa con dos fórmulas prácticamente equivalentes: «Caminad mientras tenéis la luz... creed en la luz» (v.35-36).

El uso del verbo *caminar* en sentido metafórico era ya frecuente en la Biblia y en el judaísmo [24]. Tenía un sentido, ante todo moral, y servía para designar un comportamiento conforme a la Ley. Pero en San Juan se constata un desplazamiento del acento bastante significativo; «caminar en» no describe ya el comportamiento moral en sí mismo; la realidad «en la cual se camina» no es ya tal o cual otra virtud (por ejemplo: la rectitud o la justicia), sino la esfera en la que se desarrolla la existencia cristiana, la luz de la fe. Juan se sirve de la expresión únicamente para describir la vida de fe de los cristianos: debemos «caminar de día» (Jn 11,9), «caminar como él (Jesús) ha caminado» (1 Jn 2,6), «caminar según sus mandamientos» (2 Jn 6), «caminar en la verdad» (2 Jn 4; 3 Jn 3.4). Estos paralelos muestran que «caminar en la luz» (1 Jn 1,7) o «caminar mientras se tiene la luz» (nuestro texto Jn 12,35) tiene un significado esencialmente cristológico; significa caminar en la luz *de Jesús,* «por el camino iluminado por Jesús» [25]; es seguir a Jesús (8,12) y dejarse dirigir en el propio modo de actuar por la fe en Jesús. Esto se deduce del paralelismo de los dos versículos:

[24] Cf., por ejemplo, la oración de Salomón en 1 Re 3,6: «El (tu siervo David, mi padre) ha caminado ante ti en la fidelidad, en la justicia y en la rectitud de corazón».
[25] Nota de D. MOLLAT en *Bible de Jérusalem.*

v.35	*v.36*
«*Caminad* mientras tenéis la luz».	«Mientras tenéis la luz, *creed en la luz*».

Jesús pide a los hombres que caminen en su luz, que crean en su luz, que tomen por guía de la propia existencia la luz de su revelación.

Con esta condición, agrega Jesús, «llegaréis a ser hijos de la luz» (12,36*b*). Son las últimas palabras del discurso. Contienen todo un programa, porque el uso del verbo «llegar a ser» y de una preposición final, «a fin de que...», abre ante nosotros, de un trazo, posibilidades futuras. No se es de golpe hijo de la luz; hay que llegar a serlo. Lo mismo hay que decir de todas las realidades fundamentales cristianas en San Juan: están descritas siempre como algo dinámico, que crece y se desarrolla sin tregua, al ritmo mismo de la vida de fe. Así, por ejemplo, no se es todavía verdaderamente discípulo de Jesús simplemente por haber creído en su palabra; es necesario para esto «permanecer en su palabra» (8,31); incluso los Doce, al final de la vida pública, deben «llegar a ser» discípulos de Jesús (15,7-8). Igualmente, el nuevo cristiano es simplemente «engendrado por Dios» (1,13; 3,5) [26] con el bautismo y con la primera adhesión de fe; pero sólo la plena madurez de la fe hará progresivamente de él un hombre «nacido del Espíritu» (3,6.8) y «nacido de Dios» (1 Jn 3,6.9).

El texto de Jn 12,36 está en la misma perspectiva: todo el que cree en la luz de Jesús y camina en su luz, «llegará a ser hijo de la luz»; llegará a ser un hombre en cuyo comportamiento se reflejará totalmente la luz de Cristo, llegará a ser «luz en el Señor» él mismo (cf. Ef 5,8).

En los pocos versículos que hemos tratado de explicar, Juan nos muestra admirablemente todo lo que representa para los creyentes el misterio de Cristo en la cruz. Desde lo alto de la cruz, Jesús atrae a sí a todos los hombres; esta atracción es una llamada tácita, pero elocuente, para que todos crean en él y reciban la verdad de su misterio. Porque en el signo del Hijo «alzado» de la tierra se nos ha revelado el amor del Padre (3,14-17): Cristo en la cruz ha llegado a ser, para todos los hombres, «el signo de la salvación» (cf. Sab 16,6). Mediante la fe en él, los hombres se reúnen en torno a Cristo en la cruz, constituyendo así la comunidad me-

[26] Estos dos textos, a diferencia de los citados más abajo, llevan el verbo en aoristo y no en perfecto. Cf. el libro, de I. DE LA POTTERIE y S. LYONNET, *La vida según el Espíritu* (Salamanca 1967) 33-66, art. «Nacer del agua y nacer del Espíritu. El texto bautismal de Jn 3,5».

siánica de los nuevos tiempos. Por Jesús mismo, pues, la cruz no es ya un signo de maldición y de ignominia. Es, más bien, el instrumento de su triunfo: «la cruz se ha convertido en un trono» [27]. La elevación de Jesús en la cruz se transforma en una verdadera exaltación, porque en ella llega a ser el rey de todos los hombres [28].

[27] M. DIBELIUS, *La signification religieuse des récits évangéliques de la Passion:* RHPhilRel 13 (1933) 41.

[28] La antigua liturgia de la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz subrayaba muy bien este aspecto. En el versículo del *Alleluia* se volvía hacia la cruz: «Tú sola fuiste digna de sostener al *Rey* de los cielos y Señor»; véase también el antiguo himno de vísperas *Vexilla Regis* (especialmente, el final de la tercera estrofa: «Regnavit a ligno Deus»).

V. *«YO SOY EL CAMINO, LA VERDAD Y LA VIDA»* (Jn 14,6) *

I. LOS TÉRMINOS DEL PROBLEMA

De todas las expresiones joaneas en las que aparece la palabra ἀλήθεια, es en Jn 14,6, en que Jesús declara ser «la Verdad», donde es indiscutiblemente la más nueva, la más osada y profunda [1]. Y al mismo tiempo es una de las más difíciles de penetrar y de explicar con exactitud. Así se comprenden las vacilaciones y dudas de los comentaristas y el número impresionante de interpretaciones que se han propuesto para esta expresión [2].

1. Ya lo había puesto de relieve P. W. von Keppler [3]: la gran dificultad en la exégesis de este versículo es llegar a precisar la relación exacta entre los tres términos *camino, verdad* y *vida*.

* *Nouvelle Revue Théologique* 88 (1966) 907-42.

Este capítulo forma parte de un libro que el autor ha publicado en las ediciones del Pontificio Instituto Bíblico: *La vérité dans Saint Jean,* 2 vols. (1977).

[1] San Cirilo de Alejandría: βαθεῖα γὰρ ὡς ἐγῷμαι καὶ οὐ λίαν εὐκάτοπτος ἡ τοῦ λόγου δύναμις (in h.l., ed. PUSEY, PG 74,189); y, en tiempos muy recientes, también A. Guillerand en la última página de su libro *Au seuil de l'abîme de Dieu. Élévations sur l'évangile de saint Jean* (Roma 1961) 425: «Me he encontrado siempre ante estas grandes palabras como ante aquellas rocas totalmente perpendiculares que desafían cualquier escalada. He leído centenares de veces lo que dicen los comentaristas, lo que aducen los autores de sermones; lo he meditado, o al menos he tratado de hacerlo; es evidente que todos —y yo el primero— nos quedamos al pie de la roca; la cumbre se pierde en una nube que se intuye llena de luz, pero que no se logra penetrar». Como ante una muralla insuperable, la obra termina con estas palabras, justamente antes de llegar al comentario de Jn 14,6.

[2] Estudios particulares sobre este texto: O. SCHAEFER, *Der Sinn der Rede Jesu von den vielen Wohnungen in seines Vaters Hause und von dem Weg zu ihm (Joh 14,1-7):* ZNW 32 (1933) 210-17; W. MICHAELIS, art. ὁδός: ThWb 5 (1948) 80-88; J. LEAL, *Ego sum via et veritas et vita (Jn 14,6):* VD 33 (1955) 336-41. Pueden verse también los principales estudios dedicados al discurso después de la cena: A. DURAND, *Le discours de la cène (Saint Jean 12,31-17,26):* RScRel 1 (1910) 97-131.513-39; 2 (1911) 321-50.521-45; H. B. SWETE, *The Last Discourse and Prayer of Our Lord. A Study of St John 14-17* (London 1913); P. W. VON KEPPLER, *Unseres Herrn Trost. Erklärung der Abschiedsreden und des hohenpriesterlichen Gebetes Jesu (Jo c.14-17),* 2.ª y 3.ª ed., por S. Weber (Freiburg 1914); J. HUBY, *Le discours de Jésus après la cène* (Paris 1937); P. GAECHTER, *Der formale Aufbau der Abschiedsreden Jesu:* ZKT 58 (1934, 1955) 207; CH. HAURET, *Les adieux du Seigneur. Saint Jean 13-17* (Paris 1951); C. CHARLIER, *La présence dans l'absence (Jean 13,31-14,31):* BVC 2 (mayo-julio 1953) 61-75; J. M. BOVER, *Comentario al sermón de la Cena* (Madrid ²1955); J. KÖNN, *Sein letztes Wort. Bibellesungen über die Abschiedsreden des Herrn* (Einsiedeln-Köln 1955); J. SCHNEIDER, *Die Abschiedsreden Jesu. Ein Beitrag zur Frage der Komposition von Johannes 13,31-17,26,* en *Gott und Götter.:* Festgabe für E. Fascher (Berlin 1950) p.103-12; H. VAN DEN BUSSCHE, *Le discours d'adieu de Jésus:* BVC (Maredsous 1959); G.-M. BEHLER, *Les paroles d'adieux du Seigneur:* Lectio divina 27 (Paris 1960).

[3] P. W. VON KEPPLER, o.c., 74.

La mayor parte de los *antiguos* veía en la «vida», o quizás también en el binomio de las dos realidades «la verdad y la vida», el *fin* a alcanzar con la mediación de Jesús, que es el camino hacia esta meta, es decir, aquel que nos conduce a ella; los tres elementos, aunque coordinados desde el punto de vista gramatical, eran, pues, interpretados como progresivos. Pero esta explicación podía presentarse de diversas formas: «a través del camino y de la verdad se llega a la vida» [4]; o bien: «a través del camino se llega a la verdad y a la vida». Esta segunda interpretación revela una mentalidad mucho más platónica. Como era de esperar, está representada, entre los griegos, por Clemente de Alejandría [5]: la verdad es el Cristo celeste, el *Logos* de Dios; él es la Verdad, porque es el entendimiento o el mismo pensamiento de Dios. La misma interpretación se encuentra en Orígenes [6]. Entre los latinos,

[4] En conjunto, se puede decir que esta interpretación es, más bien, la de los griegos (excepto Clemente de Alejandría y Orígenes), y, entre los latinos, la de San Ambrosio y San León Magno. Pero hay matices importantes que interponen una clara distinción entre estos diversos autores. La mejor explicación es todavía la del Crisóstomo (seguido por Teofilacto), por lo menos en cuanto que pone oportunamente el acento en la primera palabra del versículo: Jesús es el Camino hacia el Padre; las otras dos palabras del versículo, según el Crisóstomo, garantizan la eficacia de aquella promesa: Jesús, la verdad, no puede engañar; y, puesto que Jesús es la vida, ni siquiera la muerte podrá detenernos en este camino. Teodoro de Mopsuestia subraya más intensamente la sucesión de las tres palabras: a través de Jesús (el camino), conocemos la verdad revelada y gozaremos de la vida eterna. La misma progresión de los términos se percibe en el comentario de San Ambrosio («Ingrediamur hanc viam, teneamus veritatem, vitam sequamur... Via est quae perducit, veritas est quae confirmat, vita quae per se redditur» *(De bono mortis* 12,54: PL 14,592), en el de San León Magno («Via scilicet conversationis sanctae, Veritas doctrinae divinae et Vita beatitudinis sempiternae» *(Sermo II de Resurr.:* PL 54,390C) y en el de Ruperto de Deutz (PL 196,697). Pero semejante sucesión lineal de tres términos, en la que el tercero es interpretado en sentido estrictamente escatológico, no puede, como veremos, sacar a luz todos los aspectos del versículo.

[5] *Stromata* V 3,16,1: GCS 2,336,1-5: «El que espera, como el que cree, ve en espíritu (τῷ νῷ ὁρᾷ) las realidades inteligibles (τὰ νοητά) y futuras. Por eso, si decimos de una cosa que es justa o bella o que es *la verdad*, nada de todo esto puede ser visto con los ojos, sino solamente en espíritu. Ahora bien, el Logos de Dios (ὁ δὲ Λόγος τοῦ Θεοῦ) dice: «Yo soy la Verdad»; por tanto, sólo en espíritu puede ser contemplado el Logos νῷ ἄρα θεωρητός ὁ Λόγος). Y en la frase siguiente, cuando se propone explicar qué son estas realidades verdaderas, Clemente se refiere explícitamente al *Fedro* de Platón (247c), aunque sometiéndolo a una transposición cristiana; mientras que para el filósofo la idea es la verdad (ἐν δὲ τῷ Φαίδρῳ περὶ ἀληθείας ὡς ἰδέας λέγων ὁ Πλάτων), para el teólogo de Alejandría la verdad es el pensamiento (ἐννόημα) de Dios, *el Logos de Dios*. Puede consultarse al respecto R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la philosophie ancienne* (Paris 1962) 185s.

[6] Desdichadamente, no poseemos ya el comentario de Orígenes sobre este texto del evangelio de Juan; pero la explicación que él da en otro pasaje es del mismo tipo que la de Clemente. Según M. Harl *(Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné:* Patristica Sorbonensia 2 [Paris 1958] 351), Orígenes aplicaba la expresión «Yo soy la Verdad» (Jn 14,6) al Hijo, al Logos eterno del Padre, más que al Jesús de la historia, al Verbo encarnado, como había hecho San Juan. Se ve claramente en dos textos en los que Orígenes afirma que el Cristo en

una exégesis análoga reaparece en San Agustín [7]; será tomada de nuevo, con ligeras modificaciones, por Beda y Nicolás de Lira; se encuentra admirablemente resumida en el *Super Evangelium S. Ioannis,* de Santo Tomás de Aquino: «Ipse simul est via, et terminus. Via quidem secundum humanitatem, terminus secundum divinitatem. Sic ergo secundum quod homo, dicit 'Ego sum via'; secundum quod Deus addit 'Veritas et Vita'» [8]. Según esta explicación, si Cristo es la verdad, lo es formalmente, en cuanto es Dios o el Verbo de Dios. Para ilustrar esta interpretación de la expresión «Yo soy la Verdad», recordemos el uso que hacía de ella el célebre místico musulmán Al-Hallâj: se la aplicaba a sí mismo para hacer comprender que en la unión mística se hallaba identificado con lo divino, «'transustanciado' en la esencia divina» [9].

Dios es el mismo Verbo, *la Verdad en sí y esencial:* ὁ αὐτολόγος ἐστὶ καὶ ἡ αὐτοσοφία καὶ ἡ αὐτοαλήθεια *(Contra Cels.* III 41; GCS, *Orig.* I 237,6-7); ἡ αὐτοαλήθεια ἡ οὐσιώδης καί, ἵν' οὕτως εἴπω, πρωτότυπος τῆς ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀληθείας *(In Io.* VI 6,38; GCS, *Orig.* IV 114,22-23). Este pensamiento y estas expresiones están impregnadas de platonismo.

[7] Según la explicación agustiniana, la verdad y la vida se encuentran al término del camino, es decir, *en el Verbo,* en Dios mismo. Aquí es evidente la influencia neoplatónica recibida por Agustín; «veritas et vita» indican la realidad eterna de Cristo, es decir, su divinidad contemplada en la visión; véase al respecto F. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne* (1954) 154-59; CH. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin* (Paris [2]1941) 87-97; F. PIEMONTESE, *La «veritas» agostiniana e l'agostinismo perenne* (Milano 1963) 51: «Il Verbo di Dio è il Pensiero del Padre, ed è perciò la Verità da cui procede ogni nostra verità; ed è lo stesso Verbo divino che storicamente si è incarnato nel Cristo».

Probablemente, no será inútil ilustrar esta doctrina con algunos textos más significativos: «Ille quippe ait: *Ego sum via, veritas et vita.* In fide nobis via est, in specie autem veritas et vita» *(Serm.* 346,2: PL 39,1523); «Rex patriae nostrae, Dominus Iesus Christus; et ibi veritas, hic autem via. Quo imus? Ad veritatem. Qua imus? Per fidem. Quo imus? Ad Christum. Qua imus? Per Christum. Ipse enim dixit: *Ego sum via, veritas et vita» (Enarr. in Ps.* 123,2: PL 37,1640); «Homo Christus via tua est, deus Christus patria tua est. Patria nostra, *veritas et vita;* via nostra, *Verbum caro est, et habitavit in nobis» (Serm.* 95,5; G. MORIN, *S. Aug. sermones post Maurinos reperti:* Miscellanea Agostiniana I [Romae 1930] 344,22-24); «Quia ergo ipse est apud Patrem veritas et vita, et non habebamus qua iremus ad veritatem; Filius Dei qui semper in Patre veritas et vita est, assumendo hominem factus est via. Ambula per hominem, et pervenis ad Deum. Per ipsum vadis, ad ipsum vadis» *(Serm.* 141,4: PL 38,777); «Ipse autem dixit: *Ego sum via, veritas et via.* Veritate perfruemur, cum viderimus facie ad faciem... Manens apud Patrem veritas et vita: induens se carnem factus est via» *(In Ioan.* tr.34,9: PL 35,1656; cf. también: ibid., tr.69,2: PL 35,1816). El aspecto platónico de esta concepción agustiniana de la verdad resalta particularmente en un texto del *De consensu evangelistarum* (I 35,53: PL 34,1070): «Duo illa sursum sunt, aeternitas et veritas»; porque estas palabras se presentan como la explicación de un pasaje del *Timeo* (cit. por Agustín en traducción latina): ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια (29C). Sobre el tema de Cristo Camino en Agustín cf. L. GALATI, *Cristo la Via nel pensiero di S. Agostino* (Roma 1957) 102-109; también P. TH. CAMELOT, *A l'éternel par le temporel (De Trinitate* IV 18,24): RevEtAug 2 (1956) 163-72.

[8] In h.l, n.1868.

[9] Cf. L. MASSIGNON, *«Ana Al-Haqq». Étude historique et critique sur une formule dogmatique de théologie mystique d'après les sources islamiques* (1912), reproducido en *Opera minora* II (Beirut 1963) 31-39 (cf. 34); la verdad, dice el autor, indica aquí «la pura esencia divina — la sustancia creadora» (ibid., 33). Véase también L. DE

Otros autores, Maldonado por ejemplo, veían en nuestra expresión un hebraísmo, y conferían al término *la verdad* el valor de un simple adjetivo: «Ego sum *via vera* et ad vitam ducens» [10]. En esta interpretación, igual que en las precedentes, la palabra clave del versículo no es la primera, sino la tercera; se trata, ante todo, de la «vida» que hay que alcanzar al término del camino; también aquí la vida se entiende en sentido estrictamente escatológico.

2. Para muchos *modernos*, por el contrario, la palabra clave del versículo es «el camino»; «la verdad y la vida» no son más que una explicación del «camino»; Jesús es el camino, porque es la verdad y la vida [11]. Sin embargo, esta explicación es rechazada por todos aquellos que se dejan guiar por el comparatismo o que sufren claramente la influencia de la filosofía griega. Estos autores orientan de nuevo la exégesis de forma análoga a la adoptada por los alejandrinos y por San Agustín: la verdad y la vida son esencialmente realidades divinas, una meta que alcanzar al término del camino; la palabra ἀλήθεια, aplicada a Cristo, significa, pues, que él es *la verdad sustancial y absoluta,* que posee la *naturaleza divina.* Tal exégesis de Jn 14,6 [12] es claramente de tipo griego (sobre todo,

GRANDMAISON, *Jésus Christ* II (Paris ³1928) 77-78 n.5: «Yo soy la Verdad»; esta frase, según el P. Grandmaison, resumiría, para la tradición musulmana, toda la doctrina de Al-Ḥallâj sobre la unión mística; ésta supone que, en el estado de unión, el alma del contemplativo forma una sola cosa con Dios. En esta fórmula, como se ve, la verdad designa *la esencia misma de la divinidad.*

[10] Maldonado; igualmente dom Calmet. Otra posibilidad admitida por Maldonado: «Ego via veritatis et vitae, hoc est, qua ad veritatem et vitam itur, aut qua itur ad veram vitam». El recurso a un semitismo ha sido intentado también por J. LIGHTFOOT, *Horae Hebraicae* (Oxford 1859) III 398: «the true and living way»; en el mismo sentido, en nuestros días, MCGREGOR y J. L. KOOLE, *Uw Woord is Waarheid:* Arcana Revelata (Misc. F. W. Grosheide) (Kampen 1951) 49.

[11] Así ya BENGEL, *Gnomon* (Londini ²1862) 359: «Metaphorico sermoni 'ego sum via' explicationis causa subiungitur magis proprius 'Ego et veritas sum et vita'»; se encuentra la misma explicación en los protestantes Tholuck, Lücke, Luthard, Godet, B. Weiss, Swete, Schlatter, Strathmann, y en los católicos Beelen, Corluy, Belser, Schanz, Murillo, Keppler, Tillmann, Durand *(Le discours...* 525), Van den Bussche, Behler; cf. también RÜLING, *Der Begriff* ἀλήθεια *in dem Evangelium und den Briefen des Johannes:* Neue Kirchliche Zeitschrift 6 (1895) 628.

[12] Quizás sea la interpretación más difundida. Con diversos matices, se la encuentra en autores de cualquier tendencia: WESTCOTT, E. F. SCOTT *(The Fourth Gospel. Its Purpose and Theology* [1943] 253-54); W. F. HOWARD *(Christianity according to St. John* 185-87); J. E. DAVEY *(The Jesus of St. John* 148); V. TAYLOR *(The Person of Christ in New Testament Teaching* 119: «Christ is the ultimate Reality»); LAUCK, SCHICK, BOUYER, ZORELL *(Lex graec.* s.v.); G. B. RE *(La Sacra Bibbia* VIII 347); AUGUSTINOVIC (art. cit., 181); J. RADICS *(Anbeten in Geist und Wahrheit* 217: «ἡ ἀλήθεια (kann) hier nur Gott bezeichnen...»); igualmente, Lagrange y Braun, pero con un sello menos platónico. Citaremos también el comentario de Knabenbauer para mostrar qué consecuencias teológicas se han sacado de esta exégesis: «Clare naturam suam divinam affirmat; solus quippe Deus dici potest ipsa veritas, ipsa vita».

Se comprende así qué papel tiene que haber desempeñado nuestro texto en la controversia arriana; cf. por ejemplo, Mario Victorino: «Quomodo dicit Salvator:

platónico) o agustiniano. En efecto, Platón, como se recordará, situaba la verdad en el mundo de las ideas, y uno de sus discípulos, Albino, identificaba formalmente a Dios y a la verdad [13].

Bauer, Bultmann y Dodd, como en un tiempo Omodeo [14], encuentran expresado en Jn 14,6 el tema *dualista y gnóstico* del acceso de las almas al reino de la luz y de la verdad. En la gnosis hermética, el espíritu que quiere elevarse hasta Dios se esfuerza por encontrar el camino hacia las cosas de allá arriba: τὴν πρὸς τὰ ἄνω ὁδόν *(C. H.* IV 11); es la única vía hacia la verdad: ἡ πρὸς ἀλήθειαν ὁδός *(Exc. Stob.* II B 5). Es evidente que, en semejante sistema de pensamiento, la verdad pertenece exclusivamente al mundo celeste, a la esfera de lo divino; constituye el término supremo del itinerario que deben recorrer las almas en

Ego sum veritas?... Si... veritas Deus, veritas Filius, sicuti ipse Filius dicit et vere dicit, ὁμοούσιον Deus et Filius» *(Adv. Arium* I 43: ed. SChr 316): el Padre y el Hijo son verdad, y, por tanto, consustanciales, porque la verdad designa por identidad la sustancia («ipsum ergo veritatem esse substantia est; non enim aliud est substantia, aliud veritas»). Un punto de vista muy semejante reaparece a veces en los teólogos modernos; cf. K. RAHNER-H. VORGRIMLER *(Kleines theologisches Wörterbuch* [1961] p.382), que ven en la «verdad» de nuestro versículo «den in Selbstmitteilung sich erschliessenden Gott des ewigen Lebens, also *die Warheit schlechthin* (Jn 14,6)..., die der absolute und liebende Besitz der *unendlichen Fülle der Wirklichkeit* durch sich selbst ist, die sich in der *Anschauung Gottes* zu eigen gibt» (las cursivas son nuestras). A propósito de estas últimas palabras, bastará recordar que la verdad en San Juan no es nunca objeto de *contemplación,* como para los griegos (cf. más arriba las n.5 y 7); es, ante todo, una cosa que se *dice* o que se *siente.*

[13] He aquí el texto de Albino (del siglo II de nuestra era): ὁ πρῶτος θεὸς ἀΐδιός ἐστιν, ἄρρητος... οὐσιότης, ἀλήθεια y la explicación de este último atributo: ἀλήθεια δέ, διότι πάσης ἀληθείας ἀρχὴ ὑπάρχει, ὡς ὁ ἥλιος παντὸς φωτός *(Eisagoge* 10) (cf. *Appendix platonica* de las obras de Platón, ed. C.-F. HERMANN, col. Teubner, VI [Leipzig 1907] 164).

[14] A. OMODEO, *La mistica giovannea* 114: «I discepoli s'accorgono di possedere la via; una via che, basta imboccarla, per essere alla meta; la via della semplicissima gnosi. Son giunti senza essersi mossi»; si Jesús se denomina «la Verdad», es porque se encuentra en él «la verdad absoluta en Cristo» [84]; C. H. DODD *(The Interpretation* 34-35 y 50-51) aproxima nuestro versículo a los textos del *Poimandres (C. H.* I) y del *Peri Palingenesias (C. H.* XIII); cf., sobre todo, εἰς ζωὴν πάλιν χωρήσεις (I 21). Para Bultmann, también la fórmula joanea está inspirada en el tema gnóstico de la subida del alma al mundo de la luz; pero Juan, añade, habría desmitizado esta concepción gnóstica de la salvación (en la que la vía y la meta son claramente distintas); la salvación se ha convertido en «ein Geschehen, das sich in der Existenz des Menschen durch die Begegnung mit dem Offenbarer ereignet, sodass die Gegenwart des Glaubenden schon aus der Zukunft ist;... sein Weg ist schon sein Ziel» (476); el Revelador, que es el Camino, es, al mismo tiempo, el término, ya que es la Verdad y la Vida. Véase a este propósito G. WINDGREN, *«Weg», «Wanderung» und werwandte Begriffe:* Studia Theologica III-1 (1950) 111-23 (cf. 122-23), que revela justamente cómo, llevando de esta forma el término al camino, se cambia la fe cristiana; en otras palabras, una fe sin escatología, sin ninguna referencia a un «más allá», no es ya verdaderamente la fe predicada por Cristo y por los apóstoles.

Entre los muchos textos paralelos citados por Bauer, he aquí dos de los más

su ascensión espiritual [15]. En consecuencia, si Jesús se autodefine a un mismo tiempo como camino y como verdad, significa que es juntamente (la guía a lo largo de) *el camino y la meta* a alcanzar. Es precisamente lo que sostiene Bultmann al titular esta sección 14,5-14: «Die Einheit von Weg und Ziel» [16].

3. Si se interpreta Jn 14,6 directamente a la luz de estos paralelos helenísticos o gnósticos, hay que interpretar casi inevitablemente la ἀλήθεια como en estos sistemas: necesariamente, la verdad será, pues, la realidad divina a alcanzar al *término* del camino.

Sin embargo, es absolutamente necesario resolver una cuestión preliminar: la palabra ἀλήθεια, en el contexto del versículo joaneo, ¿*puede* indicar un fin a alcanzar? ¿Es posible, desde el punto de vista literario, establecer entre los términos *camino* y *verdad* la relación que indicaba el texto hermético ya citado («el camino *hacia* la verdad»), relación que ex-

interesantes y que presentan una curiosa analogía con Jn 14,6. Un papiro mágico de Egipto refiere la frase de una divinidad solar, el «dios sin cabeza»: ἐγώ εἰμι ὁ ἀκέφαλος δαίμων... ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια (*Pap. gr. mag.* V [P. LOND. 45,145-48]; ed. PREISENDANZ, I 186); este texto —¡del siglo IV de nuestra era!— es típicamente sincretístico, en cuanto mezcla concepciones bíblicas, helenísticas y egipcias; cf. A. DELATTE, *Études sur la Magie grecque.* V: 'Ακέφαλος Θεός: Bulletin de correspondance hellénique 38 (1914) 189-249 (sobre todo, 195-200); K. PREISENDANZ, *Akèphalos, der Kopflose Gott (Beitr. zum Ant. Or.* 8) (Leipzig 1926) 43 n.l. 'Αλήθεια en este texto mágico es una adaptación griega de Maat, la antigua divinidad egipcia de la verdad, de la justicia, del orden cósmico.—Lo mismo hay que decir con toda probabilidad sobre un texto de la letanía de Isis (*P. Ox.* XI 1380,63): en una larga serie de títulos atribuidos a la diosa en distintas localidades de Egipto, figura también el de «verdad», en el pueblecito de Menouthis (ἐν Μεν[ο]ῦθι ἀλήθειαν). Obsérvese cómo difiere esta antigua teología *egipcia* de Maat-verdad de las concepciones gnósticas de comienzos de nuestra era; ésta no tiene casi nada en común con la gnosis *mandea,* que usa las categorías judías, y ni siquiera con la gnosis *hermética,* en la que la noción de verdad es de clara inspiración platónica. En cuanto a la afinidad de la frase ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια del papiro mágico con la de Jn 14,6, es fortuita y puramente verbal.

[15] La posición de Bauer y Bultmann sobre el sustrato helenístico y gnóstico de Jn 14,6 es aceptada por Wikenhauser (265) y por Agustinović (art. cit., 185 y 165 nt.13). Este último tiene el mérito de haber sacado las conclusiones lógicas de sus premisas: si la palabra *verdad,* aplicada a Cristo, debe interpretarse en el sentido filosófico de los griegos, este término significaría que Cristo posee la naturaleza divina, como subrayaba la exégesis agustiniana y tomista del versículo. Hay, pues, al parecer, una cierta incoherencia en la posición de Bultmann; por una parte, pretende que ἀλήθεια en San Juan significa «die göttliche Wirklichkeit»; pero, ante la declaración de Jesús: «Yo soy la verdad», no concluye que él sea Dios; afirma simplemente que en él *se manifiesta* la realidad divina (*Theologie* 365 y 371).

[16] BULTMANN, 466; cf. 468: «So wie Jesus der Weg ist, indem er das Ziel ist, so ist er auch das Ziel, indem er der Weg ist»; cf. WIKENHAUSER, 265; H. SCHLIER, *Meditationen über den Johanneischen Begriff der Wahrheit:* Besinnung auf das Neue Testament (Freiburg 1964) 274; HAURET, o.c., p.85: «Jesús se identifica con el camino..., y al mismo tiempo se ofrece como fin, puesto que se proclama la verdad y la vida»; el autor no se muestra muy coherente consigo mismo; aquí interpreta la verdad en el sentido griego, mientras que anteriormente había declarado que ésta era un atributo de la *Torah;* ahora bien, ésta no es un «fin», sino un «camino» que conduce a Dios.

presaba en forma tan acertada la aspiración fundamental de la mística helenística y gnóstica? Una vez que hayamos fijado debidamente la relación entre los dos sustantivos —y sólo entonces—, será lícito examinar el problema del comparatismo y buscar los verdaderos antecedentes del versículo joaneo.

Ahora bien, es un hecho sintomático que los autores que han analizado el texto en sí mismo, sin preocuparse de sus antecedentes, hayan llegado todos en la práctica a la misma conclusión: aquí la palabra clave es ὁδός, y los sustantivos ἀλήθεια y ζωή no hacen más que explicitarla [17]; en otras palabras, los términos «la verdad y la vida» sirven únicamente para hacer comprender en qué sentido Jesús es el «camino».

Un atento examen de Jn 14,1-6 [18] pondrá en evidencia que ésta es, justamente, la relación entre los tres sustantivos. Después de este análisis literario del texto, será posible resolver la cuestión de los antecedentes históricos del versículo y estaremos, finalmente, en condición de afrontar la exégesis pormenorizada.

II. Análisis de la sección 13,33-14,6

1. A partir de 13,33, el anuncio de la *partida* de Jesús se encuentra en primer lugar; probablemente está provocado por la *partida* de Judas, que se aleja en la noche (13,30). Jesús, por su parte, va hacia la gloria del Padre (13,31-32). Una de las palabras clave más importantes del desarrollo desde 13,33 al v.6 del c.14 que estamos comentando es la expresión ποῦ ὑπάγεις (ὑπάγω). El Maestro anuncia que muy pronto dejará a sus discípulos, pero allí a donde él *va* (ὅπου ἐγὼ ὑπάγω), los suyos no pueden *caminar* (ἐλθεῖν) (13,33). Esto provoca la pregunta extrañada de Pedro: «*¿Adónde vas?* (ποῦ ὑπάγεις)» (13,36). Por toda respuesta, Jesús se limita a repetir la declaración precedente, modificando, sin embargo, su última palabra: «A donde yo *voy* (ὅπου ἐγὼ ὑπάγω), tú no puedes *seguirme*

[17] Véanse los estudios de Schaefer, Michaelis, Leal, citados en la n.2; la misma relación entre los términos *camino* y *verdad* es admitida también por los autores citados en la nt.11; cf. también W. THÜSING, *Die Erhöhung* 146: «Wenn wir die Beziehung von ὁδός und ἀλήθεια betrachten, ist Jesus also der Weg zum Vater, insofern er als ἀλήθεια die manifestation des Vaters ist»; L. CERFAUX, *Le thème littéraire parabolique dans l'Évangile de saint Jean:* Recueil L. Cerfaux II 24: «'La verdad' y 'la vida' serían una repetición explicativa de la fórmula principal».

[18] Para este análisis véanse los estudios de Gächter, Michaelis, Schneider, y, sobre todo, los de Leal y Charlier.

ahora (οὐ δύνασαι... ἀκολουθῆσαι)» (v.36; cf. un poco antes: οὐ δύνασθε ἐλθεῖν; v.33). Esta sustitución característica de «caminar» (ἐλθεῖν, sinónimo de ὑπάγειν) con «seguir» y la adición del adverbio νῦν («tú no puedes seguirme *ahora»;* discreta alusión a una posibilidad futura) esbozan un breve desarrollo del concepto «seguir a Jesús». Con estas palabras, Jesús muestra ya claramente de qué *partida* quiere hablar; Pedro se declara dispuesto a seguir a Jesús hasta dar la propia vida por él (v.37); pero Jesús duda que él lo haga (v.38); sólo más tarde, el Maestro invitará al discípulo a «seguirlo» verdaderamente hasta el sacrificio de la vida (21,18-19). Para «arribar» allá a donde se dirige Jesús es, pues, necesario pasar a través de la muerte, pero al mismo tiempo es una vuelta al Padre.

La profunda desorientación causada entre los discípulos por este anuncio de la «partida» de Jesús es la ocasión del discurso de consuelo del c.14 [19]. El tema principal está indicado en las palabras que constituyen una inclusión: la exhortación a no permanecer turbados por más tiempo (14,1.27) y a consolidarse en la fe (14,1.29).

En las dos primeras partes del discurso (14,2-6.7-14), Jesús consuela a los discípulos diciéndoles que todos, y él el primero, se encontrarán reunidos en la casa del Padre; pero que en él, Jesús, ellos pueden desde ahora conocer al Padre. El primer ciclo del desarrollo se cierra con la frase que hemos analizado; todo se articula en torno a tres palabras clave:

— ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν (v.*2c);* ἑτοιμάσω τόπον ὑμῖν (v.*3a);*
— ὅπου εἰμὶ ἐγώ (v.*3c);* ὅπου... ὑπάγω (v.4); ποῦ ὑπάγεις (v.5) [20];
— τὴν ὁδόν (v.4,5); ἡ ὁδός (v.6).

El tema desarrollado en 14,2-6 es, por tanto, el del «lugar» al que Jesús «se dirige» y del «camino» para alcanzarlo. Este lugar es la *casa* del Padre, donde hay muchas *mansiones* (v.2); es el lugar en que se encuentra Jesús (v.*3c)* junto al Padre (cf. v.6). Todo este pasaje (o por lo menos los dos primeros versículos) se dirían inspirados en Dt 1,29-33; aplica tipológicamente a Jesús un suceso importante del Exodo [21]: Dios se ponía a la cabeza de su pueblo para «buscarle un

[19] «Um dieses ποῦ ὑπάγεις; kreisst ausschliesslich ihr (de los discípulos) angstvolles Sinnen und Fragen» (SCHAEFER, art. cit., 211).

[20] Esta segunda fórmula establece un lazo muy claro con el tema de la partida en la sección precedente (13,33.36).

[21] Cf. M.-E. BOISMARD, O.P., *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques:* RB 68 (1961) 507-24 (cf. 520-21); A. GUILDING, *The Fourth Gospel and Jewish Worship* (Oxford 1960) 87-88.

lugar donde acampar», para conseguirles un *puesto,* una «casa de habitación» [22]; análogamente, Jesús asume la conducción del nuevo Exodo, se dispone a «preparar un puesto» a los discípulos en «la casa del Padre» de muchas «moradas». En los v.2-3, el argumento es, sobre todo, este *lugar* de llegada: la casa del Padre.

Pero, a partir del v.4, el tema principal es el del *camino;* el tránsito de un tema a otro es perfectamente claro: «Vosotros conocéis el *camino* que conduce al *lugar* a donde yo voy». Este tema del camino esbozado aquí se convierte en la palabra clave de los dos versículos siguientes. La nueva declaración enigmática del Maestro (οἴδατε τὴν ὁδόν, v.4) no hace más que aumentar la perplejidad de los discípulos (tema de la incomprensión): «Señor, nosotros no sabemos *a dónde vas tú* (ποῦ ὑπάγεις). ¿Cómo podremos conocer el *camino* (τὴν ὁδόν)?» (v.5). La ignorancia acerca del *lugar* al que se dirige Jesús pasa ahora a un segundo plano; en su respuesta vacilante, Tomás deja entrever, sobre todo, el deseo de conocer el *camino* [23]. La respuesta de Jesús en 14,6 versará principalmente sobre este camino misterioso del que acaba de hablar con sus discípulos.

2. Con esto hemos llegado ya a nuestro objetivo. Está claro que el elemento principal del v.6 debe encontrarse en la primera declaración de Jesús: *«Yo soy* el camino», mientras que el resto del versículo tiene solamente una función de explicitación de esta metáfora. Aparece todavía más claro si se analiza la estructura del mismo versículo. Este se compone de dos miembros, uno positivo y el otro negativo, según la ley del paralelismo antitético [24]. En el segundo miembro se enuncia sumariamente el tema secundario de todo este pasaje: la meta a alcanzar (es decir, el Padre:

[22] Nótense las variantes de Dt 1,33 en la tradición judía:
TM: para *buscaros* un *lugar* de acampada.
LXX: ἐκλέγεσθαι ὑμῖν τόπον.
Targum de Onquelos: para *prepararos* un puesto, una *casa de habitación.*
Targum Yerushalmi: para *prepararos* un puesto, una *casa de habitación.*
Cf. el texto de Juan:
Jn 14,2: hay muchas *moradas* en la *casa de mi Padre...*
Yo voy a prepararos (ἑτοιμάσαι) *un puesto.*
Constatamos que este texto del cuarto evangelio está más cerca del Targum (sobre todo, del Targ. Yer.) que del texto masorético o de los LXX.

[23] LEAL, art. cit., 338: «Cum Iesus de cognitione *viae* locutus esset, Thomas in suo responso directe et primario agit de cognitione *viae*»; MICHAELIS, 82: «Seine Frage erstreckt sich nur auf den Weg, der den Jüngern bekannt sein soll; der vorangehende Satz: οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις nennt die Voraussetzung, hat kein eigenes Gewicht... Sowohl in 14,4 wie in 14,5 geht es mithin um den Weg der Jünger. Dem entspricht, dass auch die Antwort Jesu 14,6 nicht von seinem Wege, sondern nur vom Wege der Jünger redet».

[24] LEAL, ibid.

πρὸς τὸν πατέρα); pero todo el peso del versículo gravita, evidentemente, sobre la función de Jesús; lo ponen de manifiesto un quiasma y una inclusión:

v.6a: 'Εγώ εἰμι...
v.6b: ... δι'ἐμοῦ.

El versículo indica dos veces lo que Jesús representa para los suyos; al comienzo, en forma de imagen ('Εγώ εἰμι ἡ ὁδός), y, al final, por medio de una preposición (δι'ἐμοῦ).

Comparemos ahora la pregunta de Tomás con la respuesta de Jesús para constatar la importancia creciente del tema del «camino» (b) en relación con el tema del «lugar» (a):

14,5 (pregunta)	14,6 (respuesta)
a) οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις;	*a)* ... πρὸς τὸν πατέρα (entre b y b');
b) πῶς δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι.	*b)* 'Εγώ εἰμι ἡ ὁδός...;
	b') ... δι'ἐμοῦ.

En la respuesta de Jesús, el tema del camino *(b, b')* asume, por tanto, mayor amplitud que en la pregunta que se le dirige. Lo que 14,6 pretende poner plenamente en evidencia es que Cristo es *el Camino* (ἡ ὁδός), el Mediador (δι'ἐμοῦ) para llegar al Padre. La proposición negativa del v.*6b* insiste: «*Ninguno* va al Padre si no es por intermedio de mí». La unicidad del camino que conduce al Padre queda, por tanto, fuertemente subrayada.

En todas estas consideraciones sobre la estructura del versículo no hemos dicho todavía nada sobre las palabras ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή. El hecho es que en la estructura literaria propiamente dicha no tienen en la práctica ninguna función; no hay nada que corresponda a ellas en el miembro negativo que hace de paralelo (v.*6b*), lo que demuestra claramente su carácter secundario en relación al tema expresado en ὁδός; constituyen simplemente su complemento [25].

3. La conclusión es obvia: las palabras ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή sirven para indicar —explícitamente y sin imágenes— el

[25] LEAL, art. cit., 339; MICHAELIS, 84. Este último observa también (n.134) que las expresiones joaneas ἐγώ εἰμι están construidas siempre con ***una sola palabra***, excepto en 11,25; pero en este texto, recordemos que el segundo sustantivo (καὶ ἡ ζωή) falta en muchos de los textos más antiguos (P^{45} a l sys Cypr). El v.6 del c.14 puede unirse, a su vez, a estas expresiones con un solo factor, puesto que el segundo y el tercer factor no son más que explicación del primero (lo que, por lo demás, vale también para la larga lectura de 11,25).

significado de la metáfora utilizada por Jesús al comienzo del versículo: Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός; el primer término, «el camino», es el más importante. Es verdad que los tres sustantivos están coordinados desde el punto de vista gramatical (con doble καί), pero no lo están en lo que respecta al significado. Como ya habían observado algunos comentaristas más antiguos, el primer καί es simplemente epexegético [26]. El versículo no significa, por tanto, que Jesús es un camino *hacia* la verdad [27]; el sentido debe ser que Jesús es el camino hacia el Padre, *precisamente en cuanto él, Jesús, es la verdad y la vida* [28]; ἀλήθεια y ζωή sirven para explicar su función de mediador: Jesús, el camino, puede conducirnos al Padre precisamente porque es la verdad y la vida.

III. El ambiente literario de la fórmula de Jn 14,6

Aunque se acepte esta estructura del versículo, todavía es indispensable el estudio de sus antecedentes literarios, si se quiere recoger todas las implicaciones de la estrecha relación que une el tema del camino y el de la verdad.

1. ¿Paralelos griegos o gnósticos?

Después del análisis precedente, ya se pueden excluir, sin duda alguna, los antecedentes literarios señalados por Bauer, Bultmann y Dodd [29]. Desde un principio hay que descartar los textos paralelos en los que ἀλήθεια designa el mismo ser divino, como, por ejemplo, en la fórmula del papiro mágico de Londres ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια, transposición helenística de antiguas expresiones egipcias en las que se hablaba de Maat, diosa de la verdad [30]; o también los textos que reflejan direc-

[26] Sobre el καί epexegético cf. BLASS-DEBRUNNER, § 442,9. Ya Luthardt y Corluy habían interpretado la primera unión como un καί epexegético.

[27] Cf. MICHAELIS (84 n.136): «Unmöglich erscheint es jedoch, dass ἀλήθεια der Oberbegriff oder wenigstens so stark betont sein sollte, dass man sagen kann: 'Die Offenbarung ist also nicht Mittel zum Zwecke, sondern sie ist Weg und Ziel (ζωή) zugleich' (R. BULTMANN, en ThWb I 247b,23s)».

[28] Cf. E. SCHWEIZER, *Ego eimi* 166: «Der Weg, der in seinen Charakter geschildert wird durch ἀλήθεια und ζωή»; H. VAN DEN BUSSCHE, 68: «El es el Camino hacia el Padre, la imagen del Padre en el mundo, y, al mismo tiempo, él es el camino de aquel que cree en él»; G.-M. BEHLER 82: «El es el camino que nos conduce al Padre precisamente porque es la verdad»; H. Duesberg, menos felizmente, da la vuelta a la expresión (cf. H. D., *Je suis la voie, la vérité et la vie:* BVC 50 [1963] 4): «'Io sono la Verità...' perché è la Via». Es lo contrario lo que hay que decir.

[29] Cf. nt.14.

[30] Cf. nt.14, segundo párrafo.

tamente el pensamiento platónico [31]. Porque, «la verdad» en San Juan no designa nunca a Dios mismo, como ya hemos podido observar; en 14,6, esta palabra *verdad* no se refiere al Padre, sino a Jesús, que conduce al Padre. Tampoco se puede acudir a los textos herméticos que describen el itinerario místico *hacia* la verdad [32], dado que ἀλήθεια designa en el hermetismo la realidad divina a alcanzar al *término* del viaje celeste, y no, como en Jn 14,6, el camino mismo. En fin, hay que excluir también, en nuestra opinión, los textos mandeos a los que remite Bultmann. En este caso, sin embargo, la respuesta tiene que ser más matizada, porque el mandeísmo tiene su primer origen en el judaísmo, y sólo en un segundo momento llegó a ser una de tantas formas del gnosticismo. Ahora bien, en el caso que nos interesa es significativo que la expresión que se repite en los escritos mandeos sea «el camino de la verdad» [33], fórmula de indubitable origen bíblico y judío. Probablemente, la *Kušta* (= verdad) de los mandeos pertenezca también ella misma al mundo mismo de la luz, pero en ninguno de los textos citados por Bultmann se habla de un camino *hacia* este mundo de la verdad. Si los escritos mandeos pueden aclarar en algún modo el problema del transfondo literario de Jn 14,6, es en cuanto conservan *una antigua forma expresiva derivada del judaísmo,* que encontraremos también en San Juan. Si posteriormente se han insertado en este tema otras especulaciones gnósticas en el ámbito del mandeísmo, esto no cambia nada al hecho de que el origen primario de la expresión, como se verá, sea netamente judío.

2. El ambiente bíblico, judío y judeocristiano

1. Si queremos sacar las conclusiones que se imponen tras el análisis del texto de Juan, es necesario buscar los paralelos en los que ἀλήθεια y ζωή determinan a ὁδός. Ahora bien, la Biblia habla muchas veces del «camino de la verdad» (Gén 24,28); en general, la expresión ὁδός ἀληθείας

[31] Cf. nt.5 y 6.

[32] Cf. más arriba p.111s.

[33] He aquí los principales textos mandeos sobre el camino de la verdad (según la traducción de M. Lidzbarski): «Tú nos muestras el camino de la vida y nos haces caminar por los senderos de la verdad y de la fe» (*Lit. Mand.* 77; cf. también ibid., 316); o también «Mis pies siguen el camino de la verdad, del lugar de las tinieblas al lugar de la luz. Por el camino de la verdad y de la fe, os levantaréis y contemplaréis el lugar de la luz» (*Ginzā* 523,25-28; cf. ibid., 36,24-26; 398,6; 541,29).

(Tob 1,3; Sal 118(119),30; Sab 5,6) indica un modo de vivir conforme a la *Ley*, es decir, el camino recto querido por Dios [34]; la fórmula paralela ὁδὸς ζωῆς (Sal 15(16),11; Prov 5,5-6; 6,23;10,17; 15,24; cf. en TM, 2,18-19) indica, en primer lugar, «un modo de vivir que asegura una larga y prolongada existencia» [35]. Los términos *camino* y *verdad* se usan, a veces, incluso como meros sinónimos: ὁδήγησόν με, κύριε, τῇ ὁδῷ σου καὶ πορεύσομαι ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου (Sal 85(86),11) [36]. Estos textos, sin embargo, son todavía muy distintos de Jn 14,6, porque a ἀλήθεια se le da un significado, sobre todo moral, como «rectitud». Pero es significativo que muchos de éstos se abran ya, en modo indirecto, sobre una *perspectiva escatológica:* «el camino de la vida», en cuanto «camino que lleva hacia lo alto» (Prov 15,24 TM) y que hace encontrar «vida y honor» (ibid., 21,21), contrasta con la conducta que arrastra a la muerte y al *sheol* (Sal 15(16),11; Prov 2,18-19; 5,5-6) [37].

2. En los textos recientes, contemporáneos al Nuevo Testamento, el color escatológico de la expresión se hace cada vez más claro. Así en 4 Esd 5,1 (texto latino): «Vendrá

[34] Cf. W. MICHAELIS, art. ὁδός: ThWb V 52,14-27.

[35] B. COUROYER, *Le chemin de la vie en Égypte et en Israël:* RB 56 (1949) 412-32 (cf. 429).

[36] Véase también el texto latino del Eclesiástico: «Ego mater pulchrae dilectionis... In me gratia omnis *viae et veritatis»* (24,18 [24-25]); pero se trata, probablemente, de una «glosa de inspiración cristiana, que alude a Jn 14,6 y presupone la identificación de la Sabiduría con Cristo» *(Bible de Jérusalem).* En todo caso, esta glosa demuestra que el glosador interpretaba Jn 14,6 como prolongación de la tradición sapiencial.

[37] F. Büchsel ha puesto justamente en evidencia a qué trasfondo debe ligarse la metáfora de Jesús Camino: «Die selbstbezeichnung Jesu als *Weg* (14,6) schliesst sich an die bekannte alttestamentlich-jüdische Vorstellung vom Weg des Lebens und dem Weg des Todes, die zugleich der Weg zum Paradies und zur Hölle sind» *(Johannes und der hellenistische Synkretismus* 53). Es también la opinión de E. Jacob; pero, como demuestran los distintos textos que hemos citado, haría falta matizar un poco su interpretación de Jn 14,6: «La relación entre la Ley y el camino arroja una luz interesante sobre las raíces veterotestamentarias de la frase de Jesús: 'Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida' (Jn 14,6), los términos *verdad* y *vida* están asociados siempre a la Ley, que viene definida como camino» *(Théologie de l'Ancien Testament* [Neuchâtel 1955] 22 n.1). Ciertamente; en San Juan, sin embargo, el camino conduce hacia el Padre, lo que ya había sido más o menos preparado en los textos escatológicos que habíamos citado. No habiendo captado suficientemente esta orientación soteriológica y escatológica del texto joaneo, E. Jacob lo comenta manteniéndose demasiado en el plano legalista: «Jesús se presenta, pues, como aquel que da cumplimiento a la Ley». En el contexto del discurso de después de la cena, no entra para nada la Ley judía o su cumplimiento; Jesús habla de la revelación que trae y de la salvación en la casa del Padre.

Mucho más acertada es la interpretación de S. Amsler, quien parte también de los antecedentes bíblicos y judíos: «La expresión *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida* (Jn 14,6) es una repetición de los términos aplicados por el judaísmo a la Ley... Con esta alusión, Jesús pretende afirmar que él, de ahora en adelante, se sustituye a la Ley, en cuanto mediador de la revelación y de la salvación» *(L'Ancien Testament dans l'Église* [Neuchâtel 1960] 42 n.2).

un tiempo en el cual... el camino de la verdad estará oculto»; y todavía más claramente en el *Manual de disciplina* de Qumrân: «Dios ha dispuesto estos (dos espíritus) en igual proporción hasta el fin de los tiempos; ha puesto un odio eterno entre sus escuadras; abominación de la verdad: he aquí los pasos de la iniquidad; abominación de la iniquidad: he aquí *los caminos de la verdad...* Pero Dios... ha fijado el término de la existencia de la iniquidad, y la aniquilará para siempre en el momento de la visita. Entonces la verdad conquistará triunfalmente el mundo» (1 QS 4,16-20). Nótese además que el único texto del Nuevo Testamento en el que aparece esta expresión pertenece también a un contexto escatológico: «el camino de la verdad» (2 Pe 2,2), llamado también «el camino recto» (2,15) o «el camino de la justicia» (2,21), contrapuesto al «camino de Balaam» de los falsos doctores (2,15); este último arrastra a los herejes al castigo del juicio, a la oscuridad de las tinieblas (2,9.17), mientras que «la verdad presente» (1,12), como una lámpara en un lugar oscuro (cf. 1,10), guía a los cristianos al gran «día» y a la luz de la *parusía* [38]. También el tema del «camino de la vida» es un tema escatológico; en el sermón de la Montaña, Jesús contrapone el camino ancho, que conduce a la perdición, con el camino angosto, que lleva a la vida (Mt 7,13s).

Un uso análogo de este tema subsiste en los primeros textos cristianos. Clemente Romano exhorta a los corintios a esforzarse por participar en los bienes de la vida futura: «¿Cómo lo lograremos?... Fijando con fe nuestro pensamiento en Dios..., siguiendo el camino de la verdad» (*1 Clem.* 35,5). Esta perspectiva escatológica es todavía más explícita en la *Apología* de Arístides; después de haber descrito el modo de vida de los cristianos, concluye: «Por tanto, aquél es justamente el camino de la verdad; lleva a los que lo recorren al reino eterno, prometido por Cristo para la vida futura» (16) [39]. Citemos, finalmente, las *Odas de Salomón;* el autor declara haber «corrido... por el camino de la verdad desde el

[38] Respecto a la resonancia soteriológica y escatológica de la palabra *camino,* véase también Act 16,17: Οὗτοι οἱ ἄνθρωποι... καταγγέλλουσιν ὑμῖν ὁδὸν σωτηρίας.

[39] El texto griego ha sido publicado por J. A. ROBINSON, *Texts and Studies* I 1, 100-12 (cf. 111,21-23).

Añadiremos un texto de la tradición litúrgica cristiana en el que reaparece el tema de las dos vías, ya encontrado en el texto de Qumrân: «Odie (el catecúmeno) todo camino de injusticia y camine en el *camino de la verdad...,* para ser así injertado en él (Cristo), reproduciendo su muerte en la esperanza de la comunión en la gloria» (*Const. Apost.* VII 39,4; ed. FUNK, I 442,13-17); está en la misma perspectiva de los textos precedentes: el camino de la verdad conduce a la beatitud celeste.

principio hasta el fin» (11,3-4); con esta referencia al «fin» se hace aquí también evidente la perspectiva soteriológica; las palabras precedentes tratan, desde otro aspecto, de la salvación (v.3); los últimos versículos de la *Oda* describen la felicidad del paraíso (v.14-21) [40].

3. En esta misma tradición, diversos textos unen explícitamente la verdad con la persona de Cristo. Leamos todavía en las *Odas de Salomón:* «Su Palabra está con nosotros durante todo el camino; el Salvador que salva nuestras almas...» (41,11-12); el contexto soteriológico de este texto está perfectamente claro; ahora bien, el que «salva nuestras almas» es el Verbo del Padre de la Verdad (v.9.11), «el verdadero Mesías..., designado antes de la creación del mundo para salvar las almas para siempre gracias a la verdad de su nombre» (v.16-17). Cristo aporta, por tanto, su mensaje, su revelación, su verdad, y quienes la acogen son salvados [41].

La misma conexión entre Cristo y la verdad se observa en los *Hechos de Tomás*, en que Cristo es presentado frecuentemente como el revelador de la verdad. Recibe el título de τῆς ἀληθείας διδάσκαλος (79: BONNET, 194,8-9). Es él quien revela la verdad: «Yo te doy gracias, Señor Jesús, porque has revelado tu verdad (ἀπεκάλυψας σοῦ τὴν ἀλήθειαν) entre estos hombres, porque tú eres el único Dios de la verdad» (25: BONNET, 140,1-3) [42]. Antes de morir, Tomás se dirige a Cristo: «He creído en tu revelación, y he permanecido en la pobreza de este mundo hasta que tú, *la riqueza de la verdad* (σὺ ὁ πλοῦτος τῆς ἀληθείας), me fuiste revelado; me has colmado a mí y a cuantos son dignos de ti con tu riqueza; por esto he observado tus preceptos, ¡oh Señor!, y he cumplido tu

[40] La perspectiva es exactamente la misma en la oda 33, en la que es «una virgen perfecta» la que habla (probablemente, la personificación de la sabiduría de los Proverbios; cf. J. LABOURT y P. BATIFFOL, *Les Odes de Salomon* 112): «¡Hijos de los hombres, convertíos...! ¡Abandonad el camino de esta perdición! Yo os haré salir de la perdición y os haré sabios en el *camino de la verdad.* ¡Que no seáis destruidos ni perezcáis! Escuchadme y seréis salvados» (v.6-9). Nótese el color sapiencial de este texto. El contraste entre los dos caminos es un tema judío; se lo encuentra ya en los Proverbios (12,26-28) y en Qumrân (1 QS 4,2-26); reaparece en los primeros textos cristianos (2 Pe 2,15-21; *Did.* 1,1).

[41] Cf. J. LABOURT y P. BATIFFOL, o.c., 112: «La muerte redentora no aparece ciertamente en esta perspectiva; Cristo trae un mensaje, se acepta gracias a la fe, se es salvado». Esta doctrina de la salvación por medio del conocimiento o la fe está muy cerca de la de San Juan; esto no significa que la teología del valor redentor de la muerte de Cristo no sea joanea, como pretende Bultmann (cf. TH. MÜLLER, *Das Heilsgeschehen im Johannesevangelium,* Zürich-Frankfurt a. M. 1960).

[42] Sobre el sustrato bíblico y judío de la expresión «Dios de la verdad» véase el capítulo preliminar de nuestra reciente publicación *La vérité dans Saint Jean.*

voluntad» (145: BONNET, 252,16-22)[43]. Una concepción idéntica se encuentra también en los *Hechos de Juan*. Igual que Tomás en el texto precedente, también Juan, antes de morir, se dirige a Cristo: «Nosotros te glorificamos... tú que nos has concedido la verdad, el reposo, el conocimiento (τὸν χαρισάμενον ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν, τὴν ἀνάπαυσιν, τὴν γνῶσιν)» (109: BONNET, 207,12-208,3).

4. Recorramos finalmente algunos textos en los que los conceptos de *camino* y de *verdad* aparecen muy próximos en un contexto que habla de la obra salvífica de Jesús. Aquí, la semejanza con el versículo de Jn 14,6 es más evidente que en cualquier otro punto. Los *Hechos de Tomás* contienen la expresión «el camino de la verdad» en una oración del apóstol Tomás a Jesús: «Tú eres la palabra celestial (ἐπουράνιος λόγος) del Padre; tú eres la luz escondida de la inteligencia, el que descubre el camino de la verdad (ὁ τὴν ὁδὸν ὑποδεικνύων τῆς ἀληθείας), que ahuyenta las tinieblas y quita el error» (80: BONNET, 196,9-12). Cristo no es aquí el camino de la verdad, sino aquel que lo muestra; sin embargo, si se tiene en cuenta que en el mismo escrito se llama a Cristo «la riqueza de la verdad»[44], se puede afirmar que estas diversas fórmulas —de las que no hay que pretender demasiado rigor lógico— son prácticamente equivalentes[45]. Por otra parte, en algunos textos de esta literatura apócrifa cristiana, Jesús es llamado explícitamente «el camino»; probablemente, por influjo de Jn 14,6; constituyen, por tanto, una especie de antiquísima exégesis de nuestro texto; éste es precisamente su valor. En los *Hechos de Juan*[46], Cristo declara: ὁδός εἰμι σοὶ παροδίτῃ) (95: BONNET, 198,13); y la cruz de luz mostrada al apóstol recibe toda una serie de nombres: «Jesús, Cristo, puerta, camino..., resurrección..., vida..., verdad (ποτὲ ὁδός..., ποτὲ ζωή, ποτὲ ἀλήθεια) (98: BONNET, 200,7-9); los dos nombres del Señor (Jesús y Cristo) y

[43] Subrayemos la equivalencia (de inspiración típicamente bíblica) entre el concepto de «verdad» y el de «precepto» o «voluntad de Cristo» (τὰς ἐντολάς σου, τὸ βούλημά σου).

[44] Cf. en el texto el párrafo anterior.

[45] En el último texto citado hay que destacar algunos particulares; «el camino de la *verdad*» está puesto en paralelo con «la *celeste palabra* del Padre»; asimismo, el camino de la verdad está considerado en la misma perspectiva soteriológica y escatológica de los primeros textos cristianos, ya examinados más arriba (cf. ibid., 4-9: sobre la resurrección y la ascensión de Jesús, prenda de la glorificación que nos está reservada).

[46] Quizás no sea casual el que la palabra ὁδός, referida a Cristo, se encuentre solamente en los *Hechos de Juan;* es normal que la influencia del cuarto evangelio se haga sentir en este escrito más claramente que en los otros apócrifos.

los conceptos de camino, vida y verdad están presentados en el mismo plano, como en Jn 14,6[47]. Finalmente, los *Hechos de Felipe* dicen de Jesús: «El es la luz, y la vida, y la verdad (φῶς καὶ ζωὴ καὶ ἀλήθεια), y el salvador de aquellos que lo desean. Corred, pues, hacia él; apoderaos de él en la caridad para que él os saque (ἀναγάγει) de esta fosa llena de males, os purifique y os coloque, a vosotros que vivís inmaculados en la verdad (ἀμώμους ζῶντας ἐν ἀληθείᾳ), en presencia de su Padre» (112: BONNET, 44,11-15). Aunque falte la palabra ὁδός, la idea, o, mejor, la imagen del camino, está ciertamente presente aquí, puesto que los cristianos deben «correr» hacia Jesús, que es luz, vida y verdad, y a él le corresponde «hacernos ascender» hasta el Padre; en este último texto, la reminiscencia de Jn 14,6 no puede ya dejar lugar a dudas[48].

5. Después de este examen de los textos más o menos paralelos de Jn 14,6, se puede, a nuestro parecer, caracterizar nuestro tema en estos escritos del modo siguiente:

a) Ningún texto judío o judeocristiano que hable del «camino de la verdad» o que una las nociones de ὁδός y de ἀλήθεια considera la verdad como «la realidad de lo divino», el fin último a alcanzar; esta corriente de pensamiento, por tanto, no tiene mucho de común con los textos del dualismo helenístico citados al comienzo (sobre todo, los textos platónicos y herméticos).

b) En esta tradición judía o judeocristiana, la palabra ὁδός —aunque a veces esté implícita en ἄνοδος (*Act. Thom.* 80) o en ἀνάγειν (*Act. Phil.* 18)— debe de ser interpretada simplemente en sentido figurado; unas veces sirve para indicar el género de vida del creyente, y otras, a quien es el guía en este camino (= Cristo); pero ciertamente no sugiere el tema gnóstico de la ascensión de las almas *hacia* el reino de la luz y de la verdad.

c) ¿Cuál es la relación entre los dos temas del «camino» y de la «verdad» en esta literatura? No es el de un medio orientado hacia un fin. Las dos realidades están siempre sobre

[47] Véase también un texto del *Evangelio de Verdad:* «El ha iluminado, ha indicado (a ellos) un camino, y *este camino es la Verdad* que les ha enseñado» (18,18-21). Es un texto importante: «la Verdad» es una explicación del «camino», aunque la obra sea, indudablemente, gnóstica. Es evidente, por tanto, que «el camino *hacia* la verdad» no es el único esquema que se encuentra en el gnosticismo. El *Evangelio de Verdad,* probablemente uno de los escritos más arcaicos del valentinismo, está todavía cerca del Nuevo Testamento en el vocabulario. Ahora bien, se constata que la relación entre «el camino» y «la verdad» es exactamente el mismo que el análisis literario nos ha mostrado en Jn 14,6. Es sabido que los textos valentinianos se inspiran con frecuencia en los escritos del Nuevo Testamento.

[48] Con toda razón, Bonnet remite allí en una nota de su edición.

el mismo plano, sea que la ἀλήθεια determine gramaticalmente a ὁδός (en la expresión frecuente «el camino de la verdad»), sea que constituya su explicación («este camino es la verdad»; *Ev. verit.* 18,20) sea, finalmente, que las dos palabras, en una lista de términos más o menos sinónimos, aparezcan como datos del mismo orden *(Act. Ioh.* 98; *Act. Phil.* 112). Se permanece, por tanto, en la continuación del tema bíblico del camino de la verdad. Pero en los escritos más recientes, las palabras ὁδός y ἀλήθεια tienen una clara tendencia a disociarse para asumir cada una un valor autónomo; los términos *verdad* y *camino* se hacen entonces, la mayoría de las veces, intercambiables.

d) La noción de verdad no tiene siempre el mismo significado. La expresión ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας significa repetidamente, como en la Biblia, el género de vida observado por los justos; el aspecto moral es predominante en este caso. Pero diversos textos confieren a «la verdad» el sentido de «revelación»; en este caso, la palabra ἀλήθεια se encuentra como complemento directo de los verbos ἀποκαλύπτειν y ὑποδεικνύειν *(Act. Thom.* 25 y 80), o bien está asociada a φῶς *(Act. Phil.* 112) o al verbo *iluminar (Ev. verit.* 18,18-20).

e) La mayor parte de estos textos utilizan el tema del «camino de la verdad» en una perspectiva soteriológica y escatológica: a través del camino de la verdad se realiza la propia salvación, se llega al reino de la vida, junto a Dios.

3. Conclusión

Si éstas son las características de los conceptos *camino* y *verdad* en estos escritos, ¿podemos afirmar que constituyen el auténtico ambiente literario del versículo joaneo? W. Michaelis lo niega [49]. Pero la pregunta, tal y como está formulada, puede interpretarse de distintos modos. También nosotros responderíamos negativamente si se interpretase como una influencia directa sobre el versículo de Juan; en este sentido, es cosa evidente que ninguno de los textos, casi todos posteriores a los escritos joaneos, puede ser considerado como fuente o paralelo adecuado de Jn 14,6.

Pero el problema de los paralelos puede entenderse en sentido más amplio, como sucede, por lo demás, normal-

[49] Art. ὁδός, en ThWb 5,85,25-28 y 88,3-10.

mente en el comparatismo. En este caso, conexión o afinidad literaria no significan dependencia directa o derivación literal o servil. Sólo se pretende afirmar que tal o cual texto, para ser entendido correctamente, debe ser restituido a una tradición cultural y literaria, a un ambiente vivo, que se caracteriza por un determinado vocabulario y una determinada estructura de pensamiento. En nuestra opinión, sólo en este sentido puede y debe ser considerado Jn 14,6 como perteneciente, desde el punto de vista literario, al ambiente bíblico, judío y judeocristiano descrito más arriba, a pesar de que el versículo joaneo renueva, profundiza y en parte modifica las fórmulas que se encuentran en esta tradición. Es en este ambiente donde nos encontramos frecuentemente con la expresión «camino de la verdad» y con el binomio de términos *camino* y *verdad* (en el sentido de *revelación);* éstas son, ciertamente, las expresiones con las que el versículo joaneo presenta mayor afinidad, y sólo en continuidad con ellas podemos explicarlo satisfactoriamente [50].

Para demostrarlo mejor, destacaremos algunos trazos comunes a esta tradición y al texto joaneo:

a) Tanto en estos escritos judíos y judeocristianos como en Jn 14,6, ἀλήθεια no debe ser situada al término del camino, sino que constituye (con ζωή) *la explicación del camino mismo.* Esto es de capital importancia y nos sitúa ya a notable distancia del gnosticismo pagano (sobre todo, del hermetismo) [51].

b) En Jn 14,6, la palabra ὁδός no evoca en absoluto un movimiento espacial, como tampoco lo evoca en los antiguos textos cristianos ya citados [52]. Por esto hacemos nuestras las

[50] Cf. BERNARD, 537: «It would seem that the juxtaposition of the ἡ ὁδός and ἡ ἀλήθεια is due to a reminiscence of O.T. phraseology»; cf. también la opinión de E. Jacob y S. Amsler, cit. en la n.37.

[51] Es particularmente significativo el hecho de que, entre los paralelos gnósticos a los que apela Bultmann para explicar Jn 14,6 (cf. ZNW 24 [1925] 133-34), sólo los del gnosticismo *judío* o *cristiano* establezcan entre los términos *camino* y *verdad* la misma relación del texto de Juan; en efecto, la «verdad» es una explicación del «camino» sólo en los textos del mandeísmo (cf. n.33) y en los apócrifos cristianos.

[52] Ni siquiera en estos escritos cristianos, más o menos gnostizantes, la idea del «camino de la verdad» se interpreta en un sentido gnóstico (cf. el único ejemplo de la expresión en los *Hechos de Tomás* 80; BONNET, 196,11). Es también significativo que los términos ὁδός *(Act. Ioh.* 95.98.109.114: BONNET, 198, 200,7; 207,13; 214,12) y ἄνοδος *(Act. Io.,* 114 [var.]: BONNET, 214,12; *Act. Thom.* 80: BONNET, 196,6) sean relativamente escasos; estos escritos no parecen, pues, tan gnósticos como suele decirse, y las citas que de ellos hace Bultmann, junto con los textos mandeos o el himno de los naasenos (típicamente gnóstico), inducen parcialmente a error. Con E. Percy *(Untersuchungen* 228 n.63) y W. Michaelis (en ThWb 5,86 n.141), nos inclinamos a creer que la designación de Jesús como «camino» en estos apócrifos cristianos sea debida, más bien, a la influencia de Jn 14,6 (e, indirectamente, a la del vocabulario judío precristiano).

críticas de W. Michaelis [53] contra aquellos que entrevén aquí un tema gnóstico: nada en el contexto hace pensar en el viaje celeste del alma. Por otra parte, si fuese éste el significado del «camino» en Juan, esperaríamos encontrar más frecuentemente este término ὁδός, tan querido a los gnósticos. Sin embargo, fuera de Jn 1,23 (que es simplemente una cita de Is 40,3: «Explanad el camino del Señor») este término sólo vuelve a aparecer otra vez en el cuarto evangelio, y es precisamente en nuestro texto (14,4-6) [54]. También son extraños a nuestra sección otros temas típicamente gnósticos, como, por ejemplo, el origen celeste de las almas y su caída en este mundo. Podría encontrarse una cierta analogía entre «el retorno» de Jesús al Padre y «la subida» del salvador gnóstico; pero este retorno de Jesús no tiene nada de espacial o cósmico; y, apenas se examina el texto con un poco de atención, se desvanece cualquier asomo de paralelismo, dado que Jesús promete *volver* entre los suyos (14,3; cf. 14,18.28) [55].

c) En los *Hechos de Tomás,* Cristo es llamado «la riqueza de la verdad»; él es quien «indica el camino de la verdad», es el revelador, el «maestro de la verdad». Estos textos están muy cerca del cuarto evangelio, en el que se llama directamente a Cristo «la verdad» y aquel que la revela con su palabra (cf. τὴν ἀλήθειαν λαλεῖν). Estos diversos paralelismos del apócrifo cristiano invitan a entender que Jesús es «la verdad» en cuanto *revelador perfecto,* en cuanto *plenitud* (o «riqueza») *de la verdad* revelada.

d) Pero he aquí la aproximación más evidente. Al igual que en la tradición que hemos considerado, la expresión de Jn 14,6 se inserta claramente en un contexto soteriológico y escatológico [56]. Si Jesús retorna a la casa del Padre, es para preparar un lugar a los suyos (v.2); volverá para tomarlos, a fin de que también ellos estén donde él está, es decir, junto al Padre (v.3); y en el v.6, Jesús declara que él es ese mismo camino que conduce a esta meta.

Es fácil constatar cómo los textos cristianos citados están muy próximos a esta doctrina de Juan: el camino de la verdad conduce al reino eterno (ARÍSTIDES, *Apología* 16); Cristo nos

[53] Art. ὁδός, en ThWb 5,86-88.

[54] Falta completamente en las epístolas joaneas y sólo se encuentra dos veces en el Apocalipsis: en 15,3 (reminiscencia de textos bíblicos: Dt 32,4 y Sal 114[145],17) y en 16,12 (el pasaje dedicado a los reyes de Oriente).

[55] W. MICHAELIS, art. cit., 86-87.

[56] W. MICHAELIS (art. cit.) ha subrayado intensamente este aspecto del versículo: «Die Wohnungen stellen das Heilsziel dar» (84,29); Jn 14,6 «(ist) eschatologisch orientiert» (83,37-38); al mismo tiempo, «von gegenwärtiger und allgemeiner Gültigkeit» (83,37-38).

indica el camino de la verdad (*Act. Thom.* 80), él es la riqueza de la verdad (ibid., 145), revela la verdad (ibid., 25), es el camino y la verdad (*Act. Phil.* 112). Nada gnóstico en todo esto; estos textos son, más bien, un comentario antiguo al texto joaneo.

Es evidente, por tanto, en qué términos se sitúa el problema del ambiente literario de la expresión que nos ocupa. La investigación realizada pone en evidencia la originalidad y la novedad de la expresión joanea [57]. Los tres términos que Jesús utiliza en ella (*camino, verdad, vida*) deben interpretarse, sin duda alguna, en la prolongación del significado que tienen en el ámbito de la tradición judía. Pero la sistematización que reciben en Jn 14,6 es personal de San Juan. No hemos encontrado ningún texto precristiano en el que alguien se declare «el camino» o «la verdad», como hace aquí Cristo. Tocamos aquí la novedad única de la revelación cristiana: *el camino de la verdad debe ser buscado en adelante en la persona misma de Jesús.* En términos magistrales, esta idea la formulará más tarde Santo Tomás de Aquino en el prólogo de la tercera parte de la *Summa theologica:* «Dominus Iesus Christus... viam veritatis nobis *in seipso* demonstravit».

Entre los textos que hemos recorrido, los más cercanos a nuestro versículo son los escritos cristianos posteriores. Estos utilizan normalmente los tres términos —*camino, verdad* y *vida*— con un sentido casi idéntico al que tenían en Jn 14,6, y que deriva del judaísmo. Aunque sin la concisión ni la riqueza del versículo joaneo, sin embargo, nos dan una interpretación antigua muy interesante del mismo. En un doble aspecto ayudan, por tanto, a reinsertar Jn 14,6 en su ambiente literario; ante todo, porque permanecen sustancialmente fieles a una terminología originaria del judaísmo y utilizada por el mismo Juan; en segundo lugar, porque nos proporcionan una interpretación fiel de este texto, que prácticamente no aparecerá ya tan clara en los comentarios patrísticos.

IV. Exégesis de Jn 14,6

El estudio de la extructura del texto y la de sus paralelos nos ha proporcionado ya algunos elementos preciosos para la interpretación del versículo; «la verdad y la vida» *no son una*

[57] «Daher wird die Selbständigkeit des joh. Gebrauchs von ὁδός festzuhalten sein. Die Einzigartigkeit der Stellung Jesu soll durch 14,6 zum Ausdruck gebracht werden» (W. MICHAELIS, art. cit., 88,8-10).

meta que se alcance al final del camino; estos términos no pretenden indicar las realidades divinas a las cuales nos conduzca Jesús, «el Camino», o con las cuales se identifique; «la verdad», aquí no es la realidad divina presente en Jesús y revelada por él [58]. Jesús, según San Juan, nos conduce *al Padre* porque es el camino hacia el Padre; es este camino precisamente porque es la verdad y la vida. En fin, el examen del contexto nos permitirá aportar algunas precisiones importantes a esta primera interpretación general.

1. Veamos, ante todo, si el v.6 debe entenderse a la luz de lo que le precede o de lo que le sigue. Es el análisis literario quien debe decirlo.

En la sección 14,2-11, el v.6 es un auténtico ensamblaje entre las dos subdivisiones mayores (los v.2-6 y 6-11). En efecto, en el v.6, la perspectiva cambia bruscamente: pasa del tiempo futuro a la realidad presente [59]. Hasta el v.5, la atención estaba dirigida únicamente hacia lo por venir: Jesús está a punto de partir, de retornar a la casa del Padre, y preparar allí un lugar para los suyos; todo parece penetrado de la inminente partida de Jesús. Si se interpretase el v.6 a la luz de este primer desarrollo, las palabras ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός podrían interpretarse en el sentido de que Jesús tiene el poder de llevar consigo a los suyos junto al Padre (cf. v.3); Jesús podría ser «el camino» sólo en el sentido estrictamente *escatológico:* haría posible a los suyos, probablemente después de la muerte, el llegar ellos también a la casa del Padre [60].

Pero precisamente a partir de nuestro v.6, el desarrollo se orienta en forma totalmente diversa. No se trata ya de un acontecimiento situado en un futuro, aunque más o menos próximo (por ejemplo, la muerte de los discípulos),

[58] Véase lo que escribía J. DUPONT, *Essais sur la christologie de saint Jean* 214: «Al afirmar inmediatamente: 'Yo soy la verdad', Jesús no nos aporta mayores explicaciones sobre su naturaleza íntima. Se sale uno totalmente del punto de vista del texto al atribuir la idea de verdad en sentido filosófico: Jesús sería la verdad absoluta, porque es Dios».

[59] Véase, sobre todo, el excelente análisis del texto hecho por W. MICHAELIS, art. cit., 80-85.

[60] Así ha sido interpretado el versículo por K. KUNDSIN, *Die Wiederkunft Jesu in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums:* ZNW 33 (1934) 210-15. Para los suyos, Cristo es el camino hacia el Padre en virtud de su muerte; él los tomará consigo en el momento en que ellos mueran también; sería una alusión al martirio que los discípulos deberían padecer en comunión con Jesús. Esto es excesivo, como ha observado Bultmann, con toda razón (465 nt.1), y TH. MÜLLER *(Das Heilsgeschehen* 91-94); no se trata, ciertamente, del martirio de los discípulos en el v.3; y el v.6 no debe ser interpretado a la luz de este v.3, sino por los v.7-11, como nos proponíamos demostrar. Esta exégesis de Kundsin desconoce un hecho importante: la anticipación de diversos temas escatológicos en el cuarto evangelio; cf. nt.63.

sino de una realidad *ya presente.* En los v.6-11 no hay ya ningún verbo en futuro y el mismo v.6 es una declaración general que se aplica ya desde el momento presente (ἐγώ εἰμι... οὐδεὶς ἔρχεται). La adición explicativa de las palabras ἀλήθεια y ζωή indica, a su vez, que Jesús conducirá a los suyos hacia el Padre, no sólo más tarde, sino desde ahora, en cuanto que él es la verdad y la vida. Se trata de uno de tantos casos en San Juan de anticipación de los acontecimientos escatológicos. También el v.7, que es una explicación del v.6, habla de una realidad ya presente; el conocimiento de Cristo aparece ahí como un medio para llegar al conocimiento del Padre ya desde ahora (ἀπ'ἄρτι); justamente en este sentido, Cristo podía decir en nuestro versículo que él es «el camino». En resumen, si el v.6 sirve de transición entre la sección directamente *escatológica* de los v.2-6 y la de los v.7-11, en la que se habla únicamente de las realidades *actuales,* deberá ser interpretado, más bien, a la luz de esta segunda sección, en cuanto que, a partir de nuestro v.6, todo es actual; si Jesús dice que es «el camino» y que «ninguno va al Padre si no es a través de él», es precisamente por lo que él representa para los creyentes desde este mismo momento y no en un sentido estrictamente escatológico.

Para descubrir el sentido de las palabras ἀλήθεια y ζωή en este contexto, tengamos presente lo que dijimos antes a propósito de la estructura interna del v.6 [61]. Entre las dos partes del versículo se da un paralelismo antitético: «ir al Padre» a través de Jesús (v.*6b)* significa pasar por «el camino» que es él mismo, recibiendo de él «la verdad y la vida» (v.*6a).* Al definirse como verdad y vida, Jesús pretende, pues, decirnos que nos conduce al Padre descubriéndonos al Padre y comunicándonos la vida del Padre: *Jesús es «la verdad», porque él es desde ahora la revelación del Padre* [62]*; es «la vida», porque desde ahora da a los creyentes la vida del Padre* [63].

[61] Cf. más arriba p.115s.

[62] Este aspecto de «revelación» de la palabra ἀλήθεια en Jn 14,6 ha sido acertadamente subrayado por F. Nötscher: «Cristo es aquel que es enviado por Dios para traernos y darnos la revelación y la salvación. En él ha aparecido la revelación perfecta y él es el único camino de acceso al Padre y a la casa paterna (celeste). Gracias a la revelación, él nos conduce a la salvación eterna» *(Voies divines et humaines selon la Bible et Qumrân,* en *La secte de Qumrân et les origines du christianisme:* Recherches Bibliques 5 [1959] 147).

[63] La «vida», es decir, la vida eterna, no es ya, pues, un tema estrictamente escatológico, por lo menos en el sentido de que ya no está reservado al siglo futuro, como en el judaísmo; tenemos aquí uno de tantos casos en los que una realidad escatológica se convierte en San Juan en «actual e interior» (X. LÉON-DUFOUR, *Les évangiles et l'histoire de Jésus* [Paris 1963] 469). Se obtiene ya la vida en el encuentro personal con Jesús: creer significa tener la vida eterna (3,36; 5,24; 6,47); no creer significa haber perdido la vida (3,36).

Pero ¿qué relación hay que ver entre la segunda y la tercera palabra de la frase, es decir, entre «la verdad» y «la vida»? ¿Están emparejadas simplemente como dos explicaciones paralelas e independientes de la palabra *camino* o hay que descubrir entre ellas un nexo de subordinación? En tal caso habría que interpretar: «Yo soy el camino, porque soy la verdad, *y, por tanto, también* la vida». En nuestra opinión, es la única interpretación que corresponde verdaderamente a la perspectiva joanea [64]. En efecto, cuando Juan quiere precisar con qué medios nos confiere Cristo la vida divina, indica casi siempre la *palabra* de Jesús (sinónimo de la *verdad)* o la *fe* en él y en su palabra: «El que *cree* en el Hijo tiene la vida eterna» (3,36); «El que escucha mi *palabra* y *cree* en el que me ha enviado, tiene la vida eterna» (5,24); «Las *palabras* que os he dicho son espíritu y vida» (6,63); «Tú tienes *palabras* de vida eterna» (6,68); «Su *mandamiento* es vida eterna» (12,50); «La vida eterna *consiste* en que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado el Cristo» (17,3) [65]. Hay que notar especialmente el versículo del prólogo sobre el *Logos,* «lleno de la gracia de la *verdad»* (1,14): «en él estaba la *vida»* (1,4). También en 14,6, Cristo une los términos *verdad* y *vida* en un contexto soteriológico, para indicar a los discípulos el modo de ir al Padre; todo induce a pensar que Jesús nos confiere *la vida del Padre* precisamente *con el don de la verdad.* Lo que equivale a decir que el tercer término del versículo, ἡ ζωή, explica directamente al primero, ἡ ὁδός: Jesús es *el camino hacia el Padre* porque nos da *la vida del Padre;* pero el segundo término, ἡ ἀλήθεια, indica el medio para llegar a este fin: esta vida del Padre nos es dada en la *verdad* revelada por Jesús. El conjunto podría parafrasearse así: Jesús es el camino hacia el Padre, nos conduce al Padre, en cuanto es la verdad, y, por tanto, nos hace participar en la vida del Padre. El significado teológico de la metáfora del camino es, por tanto, muy claro: «ir» al Padre —a través del camino que es Jesús— significa llegar a ser, gracias a su «verdad», partícipe de la «vida» misma del Padre.

Si interpretamos Jn 14,6 de esta forma, en particular res-

[64] La mayoría de los autores, aunque admitan que ἀλήθεια y ζωή explique a ὁδός, no suscitan el problema de saber qué lazo une a estos dos términos entre sí. Una subordinación de ἀλήθεια en relación a ζωή es admitida por O. Schaefer (art. cit., 215) y J. Leal (art. cit., 339): «Per verbum seu veritatem quam accepit a Patre, vivificat Iesus credentes in se, seu est illis principium vitae»; igualmente en 340: «Vita oritur in homine ex veritate seu verbo Christi»; H. VAN DEN BUSSCHE, 68: «Y porque es la verdad y la luz... es la vida»; H. PREISKER, *Geist und Leben* (Gütersloh 1933) 183: «*nur in solchem* Glauben gibt es Leben».

[65] Otros textos más: Jn 3,15.16; 5,25.40; 6,40; 10,26-28; 20,31; 1 Jn 5,13.

pecto a la relación interna entre los términos *verdad* y *vida,* permanecemos en perfecta continuidad con la doctrina general del cuarto evangelio, que nos presenta la *fe* en Jesús y en su palabra como el gran medio para obtener la vida divina [66].

2. Sin embargo, no podemos contentarnos con esta interpretación, que hasta ahora sólo aparece como funcional; podría llevarnos a creer que las palabras ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια signifiquen simplemente que Jesús nos revela la verdad del Padre, que nos da a conocer al Padre, pero sin decirnos nada de su persona. No basta, por tanto, comentar este texto como se ha hecho: «Él es la verdad en relación a los hombres» [67]. En efecto, Jesús no afirma solamente que enseña o proclama la verdad, sino que dice: *«Yo soy* la verdad». Si Jesús fuese solamente un maestro o un predicador de la verdad [68], no se distinguiría sustancialmente de los profetas o de los apóstoles; también ellos predicaban la verdad, eran instrumentos de la revelación entre los hombres. Sin embargo, ningún profeta, ningún discípulo de Cristo, habría podido afirmar como él: ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια [69]. La gran novedad de esta revelación es, pues, que Cristo se identifica con la verdad: Jesús no es solamente el revelador del Padre a los hombres, sino que él mismo es en plenitud esta revelación; es, en su persona, *la* revelación por excelencia, total y definitiva. El prólogo había expresado ya este concepto en forma equivalente, describiendo al Verbo encarnado como «lleno de la gracia de la

[66] W. GROSSOUW, *Pour mieux comprendere saint Jean* (1946) 38: «La fe, entendida en la plenitud joanea de significado, a saber, como un don total de la persona, es el gran medio para recibir la vida».

[67] J. DUPONT, *Essais sur la christologie de saint Jean* 214; este intento de exégesis funcional ha sido criticado por L. MALEVEZ, *Nouveau Testament et théologie fonctionnelle:* RScRel 48 (1960) 258-90. Sin embargo, el autor ataca, sobre todo, la que llama teología «exclusivamente funcional» de O. Cullmann; en el mismo sentido véase G. BAVAUD, *Dialogue sur le Christ: la christologie de O. Cullmann du point de vue catholique:* Choisir 9-10 (1960) 17-19. Pero en su respuesta a este artículo (ibid., 20-23), O. Cullmann se explica mejor a propósito de Jn 14,6; afirma de Cristo: «El aporta la verdad, porque *es* la verdad...; trae la Palabra, porque es la Palabra» (ibid., 21); según la explicación dada por el profesor Cullmann, los atributos cristológicos de «Verbo» y de «Verdad» no se refieren solamente a una función impersonal; «la función está personificada en el Cristo encarnado y en el Cristo preexistente» (ibid., 23). Se trata de precisiones importantes. O. Cullmann parece avanzar aquí más que en su *Christologie* (cf. 225-26). Indica una dirección de pensamiento que nosotros, por nuestra parte, seguiremos y llevaremos adelante en las páginas que siguen.

[68] Cf. el título atribuido a Cristo en *Act. Thom.* 79: τῆς ἀλήθειας διδάσκαλος (cf. más arriba, p.121).

[69] Como ya había advertido San Jerónimo, *In Eph.* 4,21: PL 26,507A (539B): «In nullo patriarcharum, in nullo prophetarum, in nullo apostolorum veritas fuit, nisi in solo Iesu. Alii enim ex parte cognoscebant, et ex parte prophetabant, et per speculum in enigmate videbant (1 Cor 13). In solo Iesu veritas Dei apparuit, quae loquitur confidenter: Ego sum veritas (Jn 14,6)».

verdad» (1,14); pero en aquel momento no teníamos todavía toda la fuerza de la expresión de Jn 14,6, en la cual «la verdad» se identifica, sin más, con Jesús mismo mediante la fórmula joanea de revelación ἐγώ εἰμι.

De todo esto resulta ya evidente la insuficiencia de una exégesis meramente funcional de Jn 14,6; en este versículo, «la verdad» nos enseña algo sobre la misma persona de Jesús [70].

3. Pero esto nos obliga a avanzar más allá, sin abandonar todavía el terreno de la exégesis y de la teología bíblica. Hay que preguntarse con J. Giblet: «¿Cuál es el fundamento de esta sorprendente aptitud de Jesús para revelarnos la verdad del Padre en su plenitud? Los oyentes no pueden menos de preguntarse acerca de la personalidad de aquel que habla y actúa en el nombre del... Padre... Es, pues, necesario contemplar las admirables relaciones eternas que unen al Padre y al Hijo» [71]. El versículo de Jn 14,6 sobre Cristo Verdad no nos dice solamente que Cristo es la plenitud de la verdad para los hombres; esta función de Cristo nos revela también, por lo menos indirectamente, lo que es Cristo en su propia persona, lo que es *en su preexistencia,* en las relaciones trinitarias entre *el Hijo y el Padre* [72]. Pero esto debe ser demostrado con argumentos de orden exegético.

Volvamos a colocar el v.6 en su contexto. Como hemos visto anteriormente [73], la breve sección 14,2-11 se compone de dos partes (v.2-6, v.6-11), entre las que nuestro v.6 hace de ensamblaje; y hemos constatado que, aunque la palabra ὁδός representa en este versículo la conclusión del desarrollo precedente, sin embargo, los elementos nuevos que apunta la enlazan mejor con lo siguiente; en otras palabras, los v.7-11 constituyen una especie de repetición y ulterior explicación del v.6; lo que allí se había dicho en forma de comparación —Jesús es «el camino», y sólo a través de él se «va» al Padre—, se repite en los v.7-11 en un lenguaje desnudo, sin imágenes. Por tanto, sólo a partir de esta segunda parte de la sección estaremos capacitados para comprender mejor en

[70] Cf. C. CHARLIER, art. cit., 75, quien indica claramente en qué sentido se profundiza esta interpretación: «Sólo Jesús es la verdad del Padre, sólo Jesús enseña a los discípulos, porque es la Palabra misma de Dios hecha carne; ... la Revelación del Padre, Revelación que es Jesús en persona...»; sobre la insuficiencia de una exégesis simplemente funcional de 14,6 (y de los textos del prólogo), ver también J. BLANK, *Der Johanneische Wahrheitsbegriff:* BZ 7 (1963) 163-73 (cf. 167-69).

[71] J. GIBLET, *La sainteté de la vérité,* en A. DONDEYNE-J. GIBLET, *Christianisme et vérité* (Etudes religieuses, 742) (Bruxelles 1959) 22-23.

[72] Véase el texto de O. Cullmann citado en la nt.67; el título de Cristo-Verdad se refiere al «Cristo preexistente» (pero no directamente).

[73] Cf. más arriba p.114s.

qué sentido pueda definirse Jesús como camino hacia el Padre y en qué sentido sea él la verdad.

Hablando desde un punto de vista literario, esta segunda perícopa (v.7-11), igual que la precedente, se desarrolla en tres tiempos [74]:

a) una declaración de Jesús que constituye una primera explicación del v.6, sigue siendo todavía misteriosa para los discípulos: sólo a través del conocimiento del Hijo se llega al conocimiento del Padre (v.7);

b) una pregunta de Felipe muestra que él no está a la altura suficiente para comprender estas palabras: pide ver al Padre con los ojos corporales (v.8);

c) en una nueva explicación, más detallada que la anterior, Jesús aclara su pensamiento: el creyente puede ver al Padre a través del Hijo, porque el Hijo está en el Padre, y el Padre en el Hijo; por medio del Hijo, en el cual habita, el Padre realiza las obras (v.9-11). Se puede hablar aquí, con C. Charlier, de un desarrollo mediante tesis, antítesis y síntesis. Esto es corriente en San Juan.

Otros recursos de composición merecen ser puestos de relieve, porque ponen claramente de manifiesto la unidad de esta pequeña sección. En primer lugar, la inclusión:

— τὸν πατέρα... δι'ἐμοῦ (v.*6b*)
— τὸν πατέρα μου (v.*7a*)

ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί (v.11*a*).

Pero esta repetición verbal muestra al mismo tiempo que se ha realizado un desarrollo: si se puede conocer al Padre *a través de* Jesús (v.*6b*), es porque el Padre está *en* Jesús (v.11*a*).

El otro recurso es el uso de términos temáticos; éstos ponen perfectamente en claro el concepto dominante de estos versículos:

— *a)* ἐγώ, μου, μοι, με, etc. (v.7: dos veces; v.9: dos veces; v.10: cinco veces; v.11: tres veces);
— *b)* ὁ πατήρ (v.7, v.8, v.9: dos veces; v.10: tres veces; v.11: dos veces);
— *c)* γινώσκειν (v.7: tres veces [75]; v.9);
— *d)* ὁρᾶν (v.7; v.9: dos veces) [76];
— *e)* πιστεύειν (v.11: dos veces).

Es evidente cuál es el tema de estos v.7-11: el *conocimiento* (c) del *Hijo* (a) conduce al conocimiento del *Padre* (b), a causa de

[74] Véanse, sobre todo, los excelentes análisis de C. Charlier y J. Schneider; en parte, nos inspiraremos en ellos.

[75] Probablemente, en el v.7 hay que leer el texto en su forma prerrecensional (con P^{66} S W D* vl): εἰ ἐγνώκατε μέ, καὶ τὸν Πατέρα μου γνώσεσθε. Véase el artículo Οἶδα y γινώσκω: Bib 40 (1959) nt.1. La repetición del mismo verbo γινώσκειν (palabra clave) es otro argumento contra la lectura ἂν ᾔδειτε.

[76] El uso de diversas formas del verbo ὁρᾶν en las palabras de Jesús corresponde al δεῖξον ἡμῖν en la petición del discípulo (v.8; cf. v.*9c*).

la intercomunión entre el Padre y el Hijo; pero para *conocer* (c) así al Padre a través del Hijo es necesario *ver* (d) a Jesús, no sólo con los ojos del cuerpo, sino con una *mirada* (d) de fe (e); es decir, descubrir en él al Hijo.

A la luz de estos desarrollos, estamos en situación de comprender mucho mejor el significado exacto del v.6, en el cual Jesús afirma ser «el camino (hacia el Padre), la verdad y la vida». Jesús, como decíamos más arriba, es la verdad, en cuanto es, en su misma persona, la plenitud de la revelación. Ahora podemos ser más precisos: Jesús es la revelación viviente del Padre; y esto le es posible porque él está en el Padre, y el Padre en él (v.10*a* y 11*a*), porque el Padre habita en él (v.10*c*). Aquel que, viendo a Jesús con los ojos del cuerpo, contempla también en él la realidad oculta de su unión con el Padre, «ve al Padre» con los ojos de la fe (v.9*b*). Esta perfecta comunión del Padre y del Hijo resulta evidente de las palabras de Jesús; éstas son palabras de revelación (λαλέω), que Jesús no pronuncia por iniciativa propia (v.10*b*); por medio de Jesús, es el Padre mismo quien actúa (v.10*c*); si falta una fe inmediata en esta comunión del Padre y del Hijo (v.11*a*), los discípulos deben creer por lo menos a causa de las obras (v.11*b*); y, puesto que éstas son conjuntamente obras del Hijo y del Padre, una fe de tal género conducirá al conocimiento del Hijo y del Padre.

Todo esto nos muestra en qué sentido se autodefine Jesús como «camino»: él es la vía que conduce al Padre, en cuanto que a través de él podemos llegar al conocimiento del Padre. *El es «la verdad»*, es decir, la revelación total y definitiva, *en cuanto que en su persona se nos manifiesta el vértice de la revelación, es decir, la íntima comunión entre el Hijo y el Padre en el seno de la vida trinitaria;* Jesús es la verdad, nos revela este misterio en la propia persona, precisamente porque en él habita el Padre: «ver» y «conocer» a Jesús como Hijo significa ver y conocer al Padre; solamente él, Jesús, es la verdad, porque en este hombre Jesús se manifiesta a nosotros el misterio de su persona, su comunión de vida con el Padre, su cualidad de Hijo en relación al Padre. Tocamos aquí uno de los más altos vértices de la teología joanea.

4. Otro modo de esclarecer el versículo de Jn 14,6 consiste en confrontarlo con otros textos muy semejantes del prólogo. Como en Jn 14,6-11, la función reveladora de Cristo se explica allí con la palabra *verdad:* ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο (1,17); ahora bien, este término *verdad* está unido allí por dos veces al tema de la filiación de Cristo: ὡς μονογενοῦς... πλήρης... ἀληθείας

(1,14); ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ... μονογενὴς θεός (1,17-18). Pero, a diferencia del discurso después de la cena, el prólogo habla también del Logos. Pero, si se tiene en cuenta que las nociones Λόγος y ἀλήθεια son casi equivalentes en el cuarto evangelio [77], parece legítimo tratar de comprender mejor la expresión «Yo soy la Verdad» de Jn 14,6 a la luz de cuanto Juan dice de Cristo como Logos [78] en Jn 1,1-18.

Ahora bien, nos parece indiscutible que el Logos no está presentado allí exclusivamente en una perspectiva de teología funcional, es decir, en su relación con el mundo y con los hombres; no es únicamente, como ha llegado a decirse, «Dios que se dirige al mundo, Dios que se revela y realiza la historia de la salvación» [79]. Con el P. Boismard [80], somos de la opinión de que la función reveladora del Verbo encarnado se funda últimamente en lo que él es *en su propia persona* aun antes de toda revelación, es decir, *la Palabra* del Padre, la expresión del pensamiento del Padre; el *Hijo unigénito.*

Para demostrarlo, queremos basarnos, sobre todo, en los v.1 y 18, que forman claramente una inclusión (πρὸς τὸν Θεόν —εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός). Pero, a nuestro parecer, deben interpretarse en forma distinta de la acostumbrada. Ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν (v.1, repetido en el v.2) suele traducirse: «El Verbo estaba *junto* (o *con*) Dios». Pero las preposiciones πρός y εἰς tienen siempre un sentido dinámico en San Juan [81]. Parece, por tanto, que este v.1 deba interpretarse de la forma siguiente: «El Logos estaba *vuelto hacia* Dios», y, análogamente, el v.18, que se corresponde: «El Hijo unigénito, que está *vuelto hacia* el seno del Padre». Estos dos textos, así interpretados, son de

[77] Véase el c.1 de nuestra obra *La vérité dans Saint Jean.*

[78] Aquí, sin embargo, se impone prudencia, porque está claro que el uso del término Λόγος no es simplemente idéntico en el prólogo (= el Logos) y en el resto del evangelio (= la palabra de Dios o de Cristo); además, aquí surge todo el problema del origen literario del prólogo, que podría ser una adaptación de un himno preexistente. Pero es innegable que la teología de la «palabra de Dios» es uno de los componentes principales de la doctrina del prólogo sobre el Logos; por otra parte, se constata que la unión de los términos λόγος y ἀλήθεια está presente tanto en el prólogo como en otros pasajes del evangelio de Juan. Es, por tanto, legítimo iluminar 14,6 por medio de 1,1-18. Es lo que hacen F. Büchsel *(Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und in der Briefen des Johannes* [Gütersloh 1911] 91) y W. Lütgert *(Die johanneische Christologie* [Gütersloh 1916] 174).

[79] Cf. L. MALEVEZ, art. cit.: RScRel 48 (1960) 265, quien reasume en esta fórmula la teología de O. Cullmann (por lo menos la que resulta de su *Christologie).*

[80] M.-E. BOISMARD, *Le prologue de saint Jean;* Col. Lectio divina 11 (Paris 1953) 122.

[81] Nos permitimos remitir a nuestro estudio *L'emploi dynamique de* εἰς *dans saint Jean et ses incidences théologiques:* Bib 43 (1962) 366-87.

decisiva importancia para una confutación de los partidarios de una explicación puramente funcional del prólogo. Estos versículos no se limitan a describir la misión del Verbo encarnado en el mundo; nos lo muestran también como lo que es el Verbo, la Palabra, desde antes de la creación del mundo, en sus relaciones eternas con Dios [82]. Y el versículo final (1,18; cf. también 1 Jn 1,2), que muestra al Hijo unigénito vuelto *hacia el seno* del Padre, añade una precisión fundamental: se trata de una relación de *filiación,* de la *generación* eterna del Hijo gracias al Padre.

Además de la inclusión de los v.1 y 18, hay que tener también presente la estricta unidad de los v.14-18. Los v.16-18, como está universalmente reconocido, son una repetición y una continuación del v.14 (aparte del paréntesis sobre Juan Bautista en el v.15); la expresión ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια del v.17 corresponde al πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας del v.14; en ambos casos, además, el Verbo encarnado está considerado como el «Hijo unigénito» del Padre (v.14*c* y 18*b*). Más aún, el v.18 repite y explica el v.17; entre las últimas palabras de los dos versículos existe un clarísimo paralelismo, con un quiasma en la construcción:

v.17b ἡ ἀλήθεια
διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο
μονογενὴς υἱός
v.18c ἐκεῖνος ἐξηγήσατο

La verdad (ἀλήθεια) revelada (ἐξηγήσατο) nos viene de Jesucristo, Hijo unigénito del Padre. Teniendo en cuenta estas diversas relaciones que unen entre sí los v.14 y 17-18, se perciben mucho mejor todas las implicaciones temáticas y teológicas de la palabra ἀλήθεια en el v.14, en el que se define al Logos como «lleno de la gracia de la verdad». La verdad, que se hace realidad (ἐγένετο) a través de Jesucristo (v.17), es como una consecuencia inmediata de la *encarnación* del Verbo (la misma palabra ἐγένετο del v.14 se repite en el v.17); esta «verdad» de la que está lleno Jesucristo es la «revelación» que él trae (ἐξηγήσατο; v.18). Pero, si él puede ser de esta forma el revelador por excelencia, estar «lleno de la gracia de la verdad»,

[82] Cristo, en el ámbito mismo de la vida divina, independientemente de cualquier revelación, es ya el Logos, «la Palabra en la cual Dios se piensa y se expresa personalmente» (L. MALEVEZ, art. cit., 275); «Antes de toda revelación... era él, en un cierto sentido, la expresión del pensamiento de Dios» (M.-E. BOISMARD, *Le prologue de saint Jean* 123); cf. C. MASSON, *Pour une traduction nouvelle de Jn 1,1b et 2:* RTPhil 98 (1965) 376-81.

es precisamente porque es el *Verbo* vuelto hacia Dios (v.14 y 1), el *Hijo unigénito* vuelto hacia el seno del Padre (v.18). Ahora bien, estas expresiones describen toda la riqueza de la vida divina del Verbo que Jesús nos revela; ésta es, esencialmente, una *vida filial,* una vida que el Verbo recibe del Padre [83]. No es necesario para esto suponer en el autor del cuarto evangelio ninguna alusión a la teoría específicamente metafísica de las relaciones trinitarias. Juan habla aquí un lenguaje concreto, imaginativo, descriptivo; las preposiciones πρός y εἰς en los v.1 y 18 no indican una «relación» abstracta (del tipo del *esse ad* de los escolásticos), sino la *dirección* estable, la orientación permanente del Verbo hacia Dios, del hombre Jesús, hacia el «seno» del Padre, que sugiere la idea de filiación. Por tanto, aparecen expresados aquí dos temas teológicos importantes; por una parte, la clara distinción entre las personas del Hijo y del Padre, puesto que el Hijo está presentado no tanto como quien está *en el* Padre —Juan dirá esto en otro pasaje (p. ej.: 14,20)—, sino, más bien, *ante* o *frente,* no identificado con él. Por otra parte, el Hijo y el Padre no son simplemente coexistentes independientemente uno de otro, como dos vecinos que se ignoraran; la orientación constante del Verbo hacia Dios (v.1-2), del Hijo hacia el Padre (1 Jn 1,2-3), lo describe en el acto eterno de recibir del Padre la vida divina.

Ahora resulta evidente lo que constituye, en definitiva, el fundamento de la sorprendente aptitud de Jesucristo para ser el «revelador» por excelencia (ἐξηγήσατο, v.18), para estar en sí mismo «lleno de verdad» y para hacer «aparecer» la verdad entre los hombres (ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο, v.17); el hecho es que él en Dios es la *Palabra del Padre, vuelta hacia el Padre.* Por recibir todo del Padre, nadie, fuera de él, está en situación de revelarnos el misterio simple y profundo, a un mismo tiempo, de la vida divina, es decir, las relaciones eternas y vitales que transcurren entre el Hijo y el Padre [84].

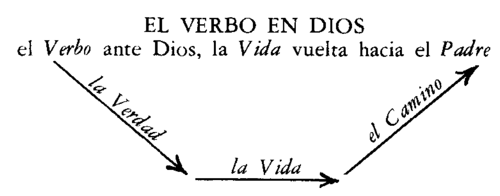
Una confirmación de esta exégesis puede encontrarse en la breve sección 8,31-36, que trata de la liberación por medio de la verdad. Obsérvese el paralelismo entre los v.32 y 36; en un

[83] Repetimos aquí brevemente algunos elementos del artículo citado en la nt.81.

[84] Y por esto, si se interpretan las preposiciones πρός y εἰς del prólogo como hemos hecho nosotros, se constata que la interpretación teológica a través de las *relaciones trinitarias* es menos extraña al texto de Juan de lo que a primera vista podría parecer; esta exégesis, aceptada por Cayetano *(In quattuor evangelia* [Parisiis 1550] 323a), fue rechazada resueltamente por Maldonado. Podríamos preguntar-

primer momento, Jesús afirma que la *verdad* libera (v.32); después, más adelante, que el *Hijo* libera (v.36). Igual que en 14,6-11 y en 1,14-18, la idea de «verdad», aplicada a Jesús, evoca espontáneamente, para San Juan, la idea de «Hijo». Así, pues, precisamente por ser *Hijo,* es por lo que Jesús puede autodefinirse como la *Verdad.*

5. Volvamos a Jn 14,6, que era lo que tratábamos de explicar mediante estos textos paralelos. Ahora Cristo no sólo está «lleno de verdad», como en el prólogo; aquí él mismo es «la Verdad», y por esto mismo nos conduce al Padre. El sentido del versículo se nos descubre ahora con toda claridad. La relación interna entre los tres miembros puede expresarse de esta forma gráfica:



Jesús es *el Camino* hacia el Padre, porque nos hace llegar a la comunión con el Padre (1 Jn 1,3), porque nos hace partícipes de la vida del Padre. Sólo él puede ser este Camino, porque vive de la vida del Padre, pero al mismo tiempo pertenece a nuestro mundo humano, lo que constituye la condición de una perfecta mediación entre Dios y los hombres. Solamente él puede ser *el Camino:* por una parte, porque él es, en Dios, la misma *Vida,* la Vida vuelta hacia el Padre (1 Jn 1,2), el Verbo que se encuentra cara al Padre (Jn 1,1-2); por otra parte, porque él, el hombre Jesús, es también *la Verdad,* el Hijo unigénito vuelto hacia el seno del Padre (Jn 1,18), la revelación entre nosotros de aquella vida junto al Padre. Sin embargo, sólo, gracias a la encarnación, la Palabra «se hizo» (cf. Jn 1,17) verdad; y es solamente en cuanto Verbo encarnado como él, el hombre Jesús, nos revela la propia vida filial, la propia vida divina. La verdad que aporta, la revelación que nos comunica, ha tomado cuerpo, por así

nos, sin embargo, si una interpretación más concreta y descriptiva de las dos preposiciones, como hemos propuesto más arriba («vuelto hacia»), no presta una buena base escriturística a la doctrina tradicional de las «relaciones» en la Santísima Trinidad».

decirlo, en su misma persona de Verbo hecho carne [85]. Y, por tanto, para Cristo, el acto de revelar consiste esencialmente en revelarse a sí mismo [86]. Conocer la verdad significa conocer y penetrar el misterio de Jesús, en el que se encuentran el Hijo y el Padre. Cuando Jesús, el *Verbo* encarnado, el *Hijo de Dios* hecho hombre, nos revela la propia «gloria», el misterio que es él mismo, nos revela de golpe, para hacernos partícipes, el «misterio» de la vida del Hijo y del Padre [87]. Pero sólo gracias a esta revelación es para nosotros «la Verdad».

El análisis de este versículo pone en evidencia que estos tres títulos atribuidos a Jesús describen, al mismo tiempo, un movimiento descendente y un movimiento ascendente; el *movimiento descendente* va del Padre hacia los hombres, y se realiza en la encarnación por medio de la revelación, representada para nosotros por *Cristo Verdad; el movimiento ascendente* va de los hombres hacia el Padre y pasa a través de *Cristo Camino.* Solamente él puede ser un camino hacia el Padre, porque solamente él es, al mismo tiempo, «carne» entre los hombres y «el Verbo de Vida» junto al Padre. En cierto sentido, pues, ὁδός es precisamente el término más importante aquí, porque expresa formalmente esta mediación de Jesús y describe, reasumiéndolo todo, lo esencial de la obra de la salvación, que consiste en hacernos partícipes de la vida del Padre. Por otra parte, también el término ἀλήθεια, que explica a ὁδός, expresa la mediación de Jesús, pero desde un punto de vista distinto y en forma subsidiaria. En cuanto «Verdad», Jesús es mediador entre el Padre y los hombres; es mediador en el orden del conocimiento (movimiento des-

[85] Nos damos ahora cuenta por qué la palabra ἀλήθεια, en la terminología y en la teología de San Juan, no sea aplicada, ni pueda serlo, a Dios mismo, al Padre; el hecho es que el Padre se expresa solamente en su Verbo, en su Palabra; y *se revela* solamente en el Verbo hecho carne. Por esto, sólo Jesús, el Hijo, es llamado «la Verdad» (14,6), y, con él, el Espíritu (1 Jn 5,6), que continúa y profundiza la función reveladora de Jesús. Ciertamente, la Iglesia primitiva creó muy pronto la expresión «el Padre de la Verdad»; pero lo hizo con un espíritu de fidelidad a la Escritura; no pretendía designar con ella al Padre como *ser* subsistente, como la verdad absoluta (= Dios), sino, siguiendo a San Juan, como el Padre *que se revela en el Hijo,* o, mejor, al Hijo mismo en cuanto revelador; véase el capítulo preliminar de nuestra obra *La vérité dans Saint Jean.*

[86] «Hasta tal punto es verdad, que la absoluta novedad aportada por Jesús consiste esencialmente en la revelación de la propia persona» (S. LYONNET, *La bénédiction de Eph 1,13.14 et son arrière-plan judaïque,* en *À la rencontre de Dieu.* «Memorial A. Gelin» [Le Puy 1961] 341-52, cf. 352).

[87] SAN AGUSTÍN, *Epist.* 187,11,34: «Non est enim aliud mysterium Dei nisi Christus» (PL 33,845); y el comentario de P.-TH. CAMELOT, *Le Christ sacrement de Dieu,* en *L'homme devant Dieu.* «Mélanges H. de Lubac», I (Paris 1963) 355-63; cf. 362: «Cristo es misterio de Dios, porque en él se revela el Padre». La misma idea había sido expresada ya por San Ireneo: «Filius revelat agnitionem Patris per suam manifestationem. Agnitio enim Patris est Filii manifestatio» (*Adv. haer.* IV 6,3: ed. SChr 100, 442).

cendente), en cuanto es el revelador por excelencia y la plenitud de la revelación. Pero Jesús es mediador entre los hombres y el Padre más profundamente, en cuanto «Camino»; aquí es mediador en el orden de la comunión y de la vida, porque, gracias a él y en él, tenemos acceso a la vida del Padre (movimiento ascendente). La primera mediación está subordinada a la segunda; precisamente en cuanto es *la Verdad,* Jesús es para nosotros *la Vida,* y, por tanto, también *el Camino;* la mediación de la verdad está ordenada a la mediación de comunión; Jesús es la Verdad para poder darnos la Vida.

Es evidente en este punto que una interpretación precisa de este título de Cristo, ἡ ἀλήθεια, exige una especie de dialéctica constante entre los dos aspectos del misterio de Jesús: el de su encarnación (la «carne» de Jesús) y el de su vida divina («el Verbo ante Dios», «la Vida vuelta hacia el Padre»). Así se explica por qué es tan difícil interpretar este versículo en forma correcta y matizada; y es comprensible que muchos comentaristas hayan cedido a la tentación de ver en la «verdad» que es Jesús o únicamente uno de sus *atributos divinos,* o, al contrario, una simple *función salvífica* que realiza en la *historia.* Pero se trata de dos aspectos igualmente esenciales de la persona y de la obra de Cristo Verdad. No se las puede separar; suprimiendo uno de los dos, como hicieron en tiempos el arrianismo o el dualismo gnóstico (cf. la variante de 1 Jn 4,3 a propósito del anticristo: λύει τὸν Ἰησοῦν; Vulg. «*solvit* Iesum»), se suprime de golpe el misterio mismo de Jesús.

Está, pues, claro por qué solamente Jesús puede llamarse «la Verdad» y por qué sólo él es «el Camino» hacia el Padre [88]. Con esta bella metáfora de «Jesús-Camino», el evangelio de Juan expresa una doctrina muy semejante a la de Pablo, porque el único *mediador* posible entre Dios y los hombres es Cristo Jesús [89].

[88] «Y desde este momento en adelante, ninguno, ni siquiera en el más alto vértice de la vida espiritual, puede llegar a un conocimiento del Padre que lo dispense ya de tener que pasar a través de aquel que permanece para siempre y para todos 'el Camino' y 'la Imagen del Dios invisible'» (H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église* [Paris 1953] 176); la razón de esta mediación necesaria, explica el autor, es que «Jesucristo mismo es para nosotros, en su humanidad, el sacramento de Dios» (ibid., 175), y hace referencia al texto de Agustín citado en la nota precedente.

[89] Cf. 1 Tim 2,5; hay que notar que este versículo sobre la única mediación en Jesús se encuentra inmediatamente relacionado, a su vez, con la noción de verdad (en el versículo precedente): «Dios (quiere) que todos los hombres... lleguen al conocimiento de la *verdad.* Porque no existe más que un Dios; ni existe tampoco más que un *mediador* entre Dios y los hombres: el Cristo Jesús, también él hombre».— Sobre Jesús, único mediador según San Pablo, véase, sobre todo, M. F. LACAN, *Le Dieu unique et son médiateur, Gal 3,20,* en *L'homme devant Dieu.* «Mélanges H. de Lubac», I (Paris 1963) 113-25.

6. Al final de este análisis se constata que es un verdadero error el pretender que, al definirse como «la Verdad», Jesús no nos haya revelado nada sobre su propia persona. Ciertamente que el término *verdad* no pretende indicar su *ser* divino (en el sentido griego de esencia); en San Juan, el término ἀλήθεια significa, por sí mismo, formalmente, «revelación»; esencialmente, sirve, por tanto, para designar una *función* de Jesús; las palabras «Yo soy la Verdad» no expresan *directamente* su trascendencia.

Pero para expresar mejor por qué Jesús parece identificarse con esta función, hay que pasar necesariamente a lo que él es en sí mismo. Esto es precisamente lo que hace el evangelista; el contexto inmediato de Jn 14,6 ha puesto en evidencia que esta función reveladora sólo puede ser correctamente entendida remontándonos a la intercomunión que une al *Hijo* y al *Padre;* y los paralelos entre el prólogo y Jn 8,32.36 han demostrado todavía más claramente que, si Jesús puede ser entre nosotros el «lleno de la gracia de la verdad», es precisamente en cuanto Verbo e Hijo unigénito. La expresión «cristología funcional» debe ser, por tanto, rechazada, si pretende decir que las palabras ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια describen únicamente la función reveladora ejercida por Jesús, sin decirnos nada de la persona del Cristo preexistente.

Sin embargo, podría encontrarse un sentido satisfactorio para esta expresión de «cristología funcional». El término ἀλήθεια significa, esencialmente, la *revelación* de un misterio. La vida trinitaria del Padre y del Hijo, ateniéndonos a la exactitud de los términos, sólo llega a ser «verdad» para los hombres en la medida en que les es revelada. Puede, pues, afirmarse con razón que Jesús «es verdad en relación a los hombres», pero no si se interpreta simplemente que él sería «el medio para los hombres de lograr la verdad religiosa» [90], sin hacerles conocer nada de sí mismo ni de su vida trascendente; sino en el sentido de que el misterio mismo de la vida divina no puede ser *conocido* de los hombres si no es mediante la función *reveladora* del Verbo encarnado «lleno de verdad». Si la exégesis de este versículo debe sobrepasar absolutamente el simple nivel de la οἰκονομία —es decir, el de la función reveladora ejercida por Jesús— para elevarse hasta el de la *teología* de las relaciones trinitarias, que confiere a esta revelación su verdadero *contenido,* esta «teología» misma de la vida de Dios se nos hace accesible sólo en el ámbito de la «economía» de la revelación y gracias a ella;

[90] Expresión de J. Dupont; cf. más arriba, nt.67.

únicamente, en virtud de esta «economía», la vida del Hijo y del Padre se convierte para nosotros en «verdad».

En consecuencia, en la terminología y en la teología de San Juan, el Logos en Dios, el Verbo eterno del Padre, independientemente de toda encarnación, no es todavía, hablando con rigor, «la Verdad». Tal concepción —que aparece más tarde en Clemente de Alejandría, Orígenes, Agustín y en toda una corriente exegética de inspiración platónica— debe quedar rigurosamente excluida de los escritos joaneos; la palabra ἀλήθεια no figura en ninguna parte en el comienzo del prólogo del evangelio, y ni siquiera en el de la epístola. Ahora bien, éstos son precisamente los dos textos clásicos en los que describe San Juan la vida eterna del Verbo en sus relaciones con Dios. *Se habla formalmente de Cristo Verdad solamente en el contexto inmediato de su encarnación* (Jn 1,14-18; 14,6-11); *sólo la Palabra encarnada, el Hijo de Dios aparecido entre los hombres, es, para San Juan, «la Verdad» de Dios* [91]. Entre nosotros, sólo el hombre Jesús es la epifanía viviente del Padre [92], y por esto solamente él es para nosotros «el Camino» hacia el Padre.

CONCLUSIÓN

El término ἀλήθεια, como decíamos, no nos hará conocer formalmente a Cristo como «la realidad de Dios», porque en tal caso tendría que interpretarse en el sentido griego y estático de verdad ontológica, de «ser» en cuanto inteligible, de «realidad» última de las cosas, de «veritas Dei in se». Pero, si

[91] La siguiente interpretación de R. Lafargue aparece, por tanto, todavía demasiado platónica: «Siendo la perfecta expresión de Dios, Jesús podía decir de sí mismo: 'Yo soy la verdad'» *(Vérité et révélation chrétienne ou la vérité selon le Nouveau Testament:* Actes du XII^{e} Congrès des sociétés de philosophie de langue française. Thème principal: *La vérité* [Louvain 1964] 258); cf. J. BLANK, *Der johanneische Wahrheits-Begriff:* BZ 7 (1963) 169; y, sobre todo, R. GUARDINI, *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften* (Würzburg ^{2}1961) 140, para quien el Logos en Dios es «la Verdad del Padre» (más abajo, n.93); pero advirtamos que la concepción del autor sobre la verdad está influenciada, más bien, por la filosofía griega (cf. o.c., 139-40: la «verdad» significa lo real hecho cognoscible, hecho idea; en otras palabras, es el ser en cuanto cognoscible). Esto nos aleja del punto de vista de San Juan, aunque su concepción de la verdad-palabra lo lleve, por otro camino, a una concepción más o menos análoga (Jesús-*Verdad* nos orienta hacia el Cristo-*Palabra,* hacia el *Verbo).*

[92] Juan se encuentra aquí muy cercano a Pablo (en Ef 4,21), para quien la verdad se encuentra únicamente en el *hombre* Jesús, muerto y resucitado por nosotros; cf. nuestro estudio *Jésus et la vérité d'après Eph 4,21:* Studiorum paulinorum Congressus internationalis catholicus vol.2 (Romae 1963) 45-57 (cf. 56-57).

se parte del concepto bíblico y joaneo de la *verdad-palabra,* se llega a una interpretación de Jn 14,6 no menos profunda que la de Orígenes y Agustín, aunque esté orientada de otra forma. Este concepto, aplicado al Cristo *histórico,* nos lleva también a descubrir su trascendencia: si el hombre Jesús es para nosotros la Verdad, la revelación en plenitud de la vida íntima de las personas divinas, es en cuanto él era ya —junto a Dios, anteriormente a toda revelación y a la obra de la salvación— la *Palabra* del Padre, la expresión misma del pensamiento del Padre, *la Vida eterna* vuelta hacia el Padre [93]. Por esto, si el v.6 del c.14 de Juan, reinsertado orgánicamente en su contexto inmediato y en el complejo de la teología joanea, es de tanta riqueza en el plano doctrinal, no es precisamente porque nos haga descubrir directamente la *naturaleza* divina de Jesús, sino las relaciones eternas que unen entre sí a las *personas* divinas del Hijo y del Padre en el seno de la vida trinitaria [94]; pero es también porque nos in-

[93] Véase el comentario más especulativo de ROMANO GUARDINI, o.c., 139-140: «Ohne den Sohn ist der Vater der unbekannte Gott, vom dem kein Geschöpf weiss... Erst durch den Logos, welcher die lebendige Idee Gottes ist, tritt 'der Allmächtige Vater'... in die Offenbarung des Wortes, in die *Heiligkeit* des *Sinn-Lichtes und steht* nun in der Wahrheit. Freilich darf das Ganze nicht im Sinne einer metaphysischen Entwicklung verstanden werden, so dass Gott am Anfang nur dumpfes Sein wäre und erst durch innere Selbstentfaltung zum Bewusstsein seiner selbst gelangte. Jenes 'Zuerst' und 'Nachher', von welchem die Rede war, bedeutet keine aufeinanderfolgenden Phasen, sondern eine innere Gliederung in etwas, das eins und ewig ist. Der Logos ist das Ausgesprochensein des Vaters, der ohne Ihn eben unausgesprochen, un-offen, nicht in der Wahrheit wäre. Nicht im Widerspruch zur Wahrheit, das wäre Lüge; aber in der Verhülltheit, im Noch-nicht-Eingetretensein der Wahrheit, welche das Offenstehen des Sinnes in Idee und Wort bedeutet.

Dieser Logos welcher die ewige Wahrheit des Vaters nicht nur sagt, sondern ist (cf. nt.91), 'wird Fleisch', tritt in die Welt, steht als Gestalt in der Geschichte. Damit wird er noch einmal, in einem uns unmittelbar angehenden Sinne, 'die Wahrheit' des Vaters... Durch sein ganzes Sein ist Er die Offenbarung, die leibhaftige Sichtbarkeit, die Epiphanie des Vaters in der Welt. Das erst ist die Wahrheit, um die es Johannes geht».

[94] Algunos Padres habían comprendido ya perfectamente la frase de Jesús: «Yo soy la verdad» puede explicarse, en último término, solamente mediante su filiación divina; así, por ejemplo, San Jerónimo, *In Eph. 4,21* II 4: PL 26,506C (539A): «Si quando ergo dicit Iesus: 'Ego sum via, et veritas' (Jn 14,6), iuxta id dicit quod Filius Dei est».

Pero hay que ver, sobre todo, el admirable comentario teológico de San Cirilo de Alejandría sobre la segunda parte del versículo: «Nadie va al Padre sino a través de mí» (sin embargo, su explicación de la primera parte es menos feliz; por ejemplo: interpreta ἀλήθεια en el sentido de la «verdadera regla de fe»); he aquí la parte más importante: «El Hijo, engendrado de la sustancia de Dios y del Padre en cuanto es su Verbo, el esplendor, la efigie, es uno con el Padre, todo entero en sí mismo y *que posee en sí mismo el Padre.* En cuanto hombre entre nosotros, se asocia a nosotros, habitante de esta tierra, sin participar en nuestro pecado; constituye así una especie de frontera (μεθόριον), que reúne en sí todo lo que contribuye a la unidad y a la amistad (de los hombres con Dios). Ninguno podrá, por tanto, llegar hasta el Padre, es decir, ser acogido en la comunión de la naturaleza divina, si no es pasando a través de Cristo. Porque, si él no hubiese sido mediador con su encarnación, nuestra humanidad no habría podido avanzar hasta tal grado de felicidad; si alguno va hacia

troduce en el corazón mismo del misterio central del pensamiento joaneo: el misterio de la *Encarnación* del Verbo.

el Padre a través de la contemplación de la fe y la gnosis de piedad, será siempre gracias a él como podrá llegar allá, gracias a nuestro Salvador, Cristo.

Lo que acabo de exponer volveré a repetirlo, porque este pensamiento no puede expresarse de otra manera. *Si alguno acoge verdaderamente al Hijo como Hijo, llegará al conocimiento* (γνῶσιν) *de Dios y del Padre.* Porque no se puede comprender la existencia del Hijo sin tener conocimiento al mismo tiempo de aquel que lo ha engendrado. El conocimiento del Hijo converge con el conocimiento del Padre, y el conocimiento del Padre con el del Hijo. ¡Cuán verdadera, pues, era la palabra del Señor cuando decía: *Nadie va al Padre sino a través de mí*, porque la imagen esencial y sustancial del Padre es el Hijo!» (in h.l.; ed. PUSEY, II 410,25-411,15; PG 74,192A-C).

VI. *LA PASION SEGUN SAN JUAN* (Jn 18,1-19,42) *

El autor del cuarto evangelio en ninguna parte de su relato se aproxima tanto a los sinópticos como en la historia de la pasión **. La razón es simple: esta parte del evangelio es, probablemente, la que quedó fijada más pronto en la tradición primitiva. Sin embargo, aquí, como siempre, Juan se distingue de sus predecesores por varios rasgos característicos, que le permiten poner de relieve el simbolismo de estos acontecimientos y su profunda significación teológica.

Pongamos de relieve, primeramente, una serie de omisiones significativas: no se encuentra en el cuarto evangelio el relato de la agonía en Getsemaní [1], tampoco la mención del beso de Judas y la huida de los discípulos; una laguna más importante es la de todo el proceso judío delante del Sanedrín; Juan no describe ni las escenas de ultrajes en casa del sumo sacerdote y en la corte de Herodes ni las mofas de los espectadores en la cruz; omite recordar el grito de abandono de Jesús y las tinieblas que se extendieron por toda la tierra en el momento de su muerte; en fin, no cuenta ni el episodio

* El triduo pascual: Assemblées du Seigneur 21 (Éditions du Cerf [1969] 21-34).

** He aquí los principales estudios sobre la pasión según San Juan: F. M. BRAUN, *La passion de Notre Seigneur Jésus-Christ d'après saint Jean (18-19):* NRTh 60 (1933) 289-302.385-400.481-99: M. DIBELIUS, *La signification religieuse des récits évangéliques de la passion:* RHPhilRel 13 (1933) 30-45; G. STYLER, *The Place of the Passion in the Johannine Theology:* AnglThRev 29 (1947) 232-37; E. OSTY, *Les points de contact entre le récit de la passion dans S. Luc et S. Jean:* RechSR 39 (1951) 146-54; J. SCHMID, *Die Darstellung der Passion Jesu in den Evangelien:* Geist und Leben 27 (1954) 6-15; D. M. STANLEY, *The Passion according to John:* Worship 33 (1958-59) 210-30 (reimpreso en: *Contemporary NT Studies,* ed. M. R. RYAN [Minnesota 1965] 328-43); X. LÉON-DUFOUR, art. *Passion:* DBS t.6 (Paris 1960) col.1419-92; A. JANSSENS DE VAREBEKE, *La structure des scènes du récit de la passion en Joh. 18-19. Recherches sur les procédés de composition et de rédaction du quatrième évangile:* EphThLov 38 (1962) 504-22; J. RIAUD, *La gloire et la royauté de Jésus dans la passion selon S. Jean:* BiViChr n.56 (1964) 28-44; K. H. SCHELKLE, *Die Leidensgeschichte Jesu nach Johannes. Motiv- und formgeschichtliche Betrachtung:* Am Tisch des Wortes 2 (1965) 43-49 (de nuevo en el volumen del mismo autor: *Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments* [Düsseldorf 1966] 76-80); M. WEISE, *Passionswoche und Epiphaniewoche im Johannesvangelium:* Kerygma und Dogma 12 (1966) 48-62; E. HAENCHEN, *Historie und Geschichte in den johanneischen Passionsberichte,* en H. CONZELMANN et al., *Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge* (Gütersloh ²1967) 55-57; G. RICHTER, *Die Deutung des Kreuzestodes Jesu in der Leidensgeschichte des Johannesevangeliums (Jo 13-19):* BiLeb 9 (1968) 21-36.

[1] Algunos elementos de esta tradición parecen haber sido incorporados en dos pasajes del cuarto evangelio: en el encuentro de los griegos con Jesús (12,20) y, al comienzo del relato de la pasión, en la confrontación de Jesús con sus adversarios (18,11).

de los ladrones ni el de la muerte de Judas. Por el contrario, es el único que nos describe la impresión de majestad que produjo Jesús en los que venían a aprehenderlo y el breve diálogo en que Anás interroga a Jesús sobre su doctrina. Nos impresiona, sobre todo, la amplitud excepcional que él da al proceso romano delante de Pilato (18,28-19,16), con las escenas sugestivas del *Ecce Homo* y del *Ecce Rex vester,* que no tienen paralelo en los otros evangelios; en el relato de la escena del Calvario, Juan se aparta más aún de los sinópticos; solamente encontramos en él la discusión sobre el rótulo de la cruz, la explicación del reparto de las vestiduras por una cita de Sal 21, la mención de la presencia de María y del discípulo amado al pie de la cruz; en fin, la descripción de la lanzada que hizo salir agua y sangre del costado de Jesús.

Por todos estos rasgos, se ve que, en los acontecimientos de la pasión, Juan no se detiene ya en lo que éstos tienen de trágico, ignominioso y doloroso. En él todo se baña en la luz del cumplimiento de la obra de salvación.

Como lo decía muy justamente Loisy: «En el cuarto evangelio, la pasión está contada desde el punto de vista de la gloria de Cristo: Jesús es glorificado en la muerte» [2]. Para captar mejor todo lo que esta óptica comporta, examinemos algunos temas fundamentales que parecen haber estado subyacentes a la teología joanea de la pasión. En una segunda parte, seguiremos más de cerca el relato mismo de los acontecimientos (Jn 18-19), y en ellos veremos concretarse estos diferentes temas teológicos.

I. LA TEOLOGÍA JOANEA DE LA PASIÓN

1. La hora de Jesús

Este tema de «la hora de Jesús» es propio de Juan en el Nuevo Testamento [3]. Deriva de la apocalíptica judía, donde había tomado ya una resonancia muy particular. Así, la traducción griega del libro de Daniel designa con esta palabra la

[2] A. LOISY, *Le quatrième évangile* (Paris 1903) p.820.

[3] H. VAN DEN BUSSCHE, *De Betekenis van het Uur in het vierde Evangelie:* CollGand 2 (1952) 97-108; A. GEORGE, *«L'Heure» de Jean 17:* RB 61 (1954) 392-97; W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Münster 1959) 75-100; A. FEUILLET, *L'heure de Jésus et le signe de Cana. Contribution à l'étude de la structure du quatrième évangile,* en *Études johanniques* (Paris 1962) 11-33; J. HANIMANN, *L'heure de Jésus et les noces de Cana. Le sens de la réponse de Jésus: «Mon heure n'est pas encore venue»:* RTh 64 (1964) 569-83; M. ORGE, *El «Semeîon» de la «Hora»:* Claretianum 5 (1965) 97-139.

hora escatológica, la de la victoria definitiva sobre los enemigos del pueblo de Dios (Dan 8,17.19; 11,35 [LXX]); ésta será la «hora de la consumación» (11,40-45). Este sentido escatológico de la hora vuelve a aparecer en el Apocalipsis sinóptico (Mt 24,36 = Mc 13,32) y en 1 Jn 2,18; según este último texto, «la última hora» ha llegado, porque allí están muchos anticristos.

Pero desde los evangelios sinópticos se ve precisarse el tema en otra dirección; la palabra *hora* designa la hora mesiánica; concretamente, es la hora de la pasión. En Getsemaní, Jesús ruega para que, si es posible, «la hora pase lejos de él» (Mc 14,35); y en el momento del prendimiento dirá a sus discípulos: «La hora ha llegado; he aquí que el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores» (Mc 14,41) [4].

Es el mismo sentido básico que reaparece en el cuarto evangelio. Pero Juan amplía considerablemente la importancia del tema y profundiza en su sentido teológico. Desde el comienzo del evangelio, toda la vida de Jesús ha tendido hacia esta hora misteriosa; Jesús (únicamente en San Juan) habla de ella como de *su* hora, porque es la hora en que él cumplirá definitivamente su obra de salvación [5]. En las bodas de Caná, Jesús orienta la mirada de sus discípulos hacia la cruz, declarando: «Mi hora no ha llegado aún» (2,4). La orientación hacia la pasión está aún más claramente indicada en la sección de la fiesta de los Tabernáculos: los judíos quieren detener a Jesús, pero no lo logran, «porque su hora no había llegado aún» (7,30; 8,20). Al contrario, cuando se encuentra en la perspectiva de su muerte próxima (cf. 12,27-33), Jesús proclamará solemnemente: «He aquí la hora en que el Hijo del hombre debe ser glorificado» (12,23). Por primera vez, la hora es la de la glorificación de Jesús; lo será incluso en 13,1 y 17,1; en lo sucesivo, la «hora» es, en el momento solemne en el cual Jesús va a pasar de este mundo al Padre y en que el Hijo va a ser glorificado por el Padre.

Pero «la hora» en ninguno de estos tres textos es llamada la hora *de Jesús*. ¿Sería necesario concluir de esto que ya no se trata aquí de la pasión y la muerte de Jesús, sino solamente de su entrada en la gloria? No; más bien hay que decir que estos c.12-17 nos hacen progresar en la comprensión de la

[4] En el evangelio de Lucas, Jesús se dirige directamente a sus adversarios en el mismo momento en que ellos van a prenderlo: «Esta es vuestra hora y el reino de las tinieblas» (22,53).

[5] A. FEUILLET, art. cit., 13-14.

pasión; los acontecimientos que van componiendo el relato están ahora presentados con el sentido profundo que ellos toman en la obra de salvación. A partir de 12,23-32, la muerte de Jesús será como la del grano de trigo que muere, pero lleva mucho fruto (v.24); una vez alzado de la tierra, Jesús atraerá a todos los hombres (v.32). En 13,1, Juan nos dice que la hora de Jesús es aquella en la cual Jesús «va hasta el extremo del amor» [6]; esta prueba suprema es el don de su vida, simbolizado por el humilde gesto del lavatorio de los pies, en el que Jesús «deja» sus vestiduras para en seguida «tomarlas» (13,4-12) [7]. Finalmente, Jesús será glorificado después de 17,1-2 para poder ejercer su poder sobre toda carne. La glorificación de Jesús en el momento de la «hora» consiste en la fecundidad de su sacrificio, en la eficacia de su obra, que será posible precisamente por su entrada en la gloria. Es en razón de los frutos que producirá la muerte de Jesús en la cruz por lo que Juan designa esta hora como la «hora de Jesús» [8].

2. La exaltación del Hijo del hombre

Mejor que cualquier otro, el tema de la exaltación nos hace captar la interpretación propiamente joanea de la pasión y muerte de Jesús [9]. En los evangelios sinópticos, Jesús predice por tres veces su pasión su muerte y su resurrección (Mt 16,21; 17,22s; 20,18s par.); el equivalente joaneo de estas predicciones se encuentra en los tres pasajes en los que Jesús anuncia su *exaltación* futura (3,14; 8,28; 12,32-34). El origen primero del tema de la exaltación debe buscarse, probablemente, en el cuarto canto del Siervo: «He aquí que mi servidor prosperará; será *exaltado* y glorificado en gran manera» (Is 52,13 [LXX]). La Iglesia primitiva ha visto la realización de esta profecía en el misterio de la Ascensión (Act 2,33; 5,31). San Pablo escribirá igualmente: «Así Dios lo ha *exaltado* y le ha dado el nombre que está sobre todo nombre,

[6] D. MOLLAT, en la *Bible de Jérusalem*.

[7] En griego: τίθησιν y ἔλαβεν τὰ ἱμάτια. Los mismos verbos se usan a propósito del Buen Pastor, que «entrega» su vida para «recuperarla» en seguida (10,17; cf. también 10,11.15.18; 1 Jn 3,16). Algunos autores piensan con razón que, al elegir estos términos en el relato del lavatorio de los pies, Juan quiere hacer resaltar su carácter simbólico. Cf., por ejemplo, M. ORGE, art. cit., 127 n.94.

[8] En el cuarto evangelio parece, pues, necesario distinguir entre «la hora» (en general) y «la hora de Jesús», aunque los dos aspectos del tema estén, naturalmente, muy próximos.

[9] Cf. A. VERGOTE, *L'exaltation du Christ en croix dans le quatrième évangile*: ETL 28 (1952) 5-33; y nuestro capítulo «La exaltación del Hijo del hombre», del que nos será necesario repetir aquí algunos elementos.

para que todos, en el nombre de Jesús, se arrodillen en lo más alto de los cielos, sobre la tierra y en los infiernos» (Flp 2,9-10). Juan, por el contrario, opera aquí una anticipación muy notable; para él, la exaltación de Jesús tiene lugar directamente en la cruz. Dice explícitamente en 12,33: «Significaba de esta manera de qué muerte iba a morir». La elección misma del término *exaltar* muestra que Juan da aquí a la crucifixión de Jesús una profunda interpretación teológica. Se ha pensado a menudo que el evangelista quería hacer alguna alusión al misterio de la Ascensión, como si la cruz erigida en el Calvario simbolizara la exaltación celeste de Jesús. Pero esta interpretación, tanto a causa de los antecedentes del tema como en razón de su utilización por San Juan, nos parece muy improbable. En los primeros textos cristianos que acabamos de citar, si la ascensión estaba considerada como una exaltación, era en cuanto entronización real de Jesús a la derecha del Padre; a partir de este momento, podrá ejercer su *señorío* sobre los suyos, comunicándoles el Espíritu y el don de la vida (Act 2,34-36; Flp 2,11).

El cuarto evangelio no hace nada más que anticipar estas mismas realidades en el Calvario. La elevación de Cristo en la cruz está considerada en una perspectiva a la vez *real* y *soteriológica;* desde la cruz, Jesús atrae a todos los hombres para darles la salvación; se convierte así en el rey de todos los que creen en él. Los dos primeros textos que hablan de la exaltación subrayan, sobre todo, el aspecto soteriológico. Como antiguamente la serpiente de bronce en el desierto, el Hijo del hombre debe ser exaltado para que se convierta en «un signo de salvación» (3,14-15; cf. Sab 16,6): todos los que miren con fe a Cristo en la cruz (19,39), tendrán por él la vida eterna. Este acontecimiento será también una verdadera revelación de la trascendencia de Jesús; será, al mismo tiempo, una invitación a la fe y a la conversión (8,23). Pero en 12,31-32 es el aspecto regio el que pasa al primer plano; la cruz presentará una verdadera sustitución de poder; el príncipe de este mundo va a ser desalojado; la dominación de Satán va a ser reemplazada por el poder real de Jesús; desde la cruz, como si fuese un trono, atraerá a todos los hombres.

Se comprende ahora por qué el tema de la realeza de Cristo debía tomar tal importancia en el relato joaneo de la pasión [10]. Juan anticipa el ejercicio de esta realeza en la pa-

[10] Cf. M.-E. BOISMARD, *La royauté du Christ dans le quatrième évangile:* LumVie 57 (1962) 43-63; J. RIAUD, art. cit. Cf. también el estudio mencionado en la n.24. Sobre el sentido más general de la relación entre la realeza de Cristo y la cruz, cf. J. BRINKTRINE, *«Dominus regnavit a ligno»:* BiblZeitschr. 10 (1966) 105-107.

sión y muerte de Jesús, porque su mirada de fe descubre allí los frutos que ellas producen para la salvación del mundo.

3. Anticipación de los acontecimientos escatológicos

Además de la exaltación regia de Jesús, todavía ha visto Juan realizarse en la cruz ciertos acontecimientos de la historia de la salvación que la escatología clásica situaba al final de los tiempos. Es necesario mencionar aquí, sobre todo, el juicio escatológico y la congregación en la unidad del pueblo disperso.

En San Juan, el juicio no es ya, como en los sinópticos o en San Pablo, una sentencia de condenación pronunciada en el juicio final. Se ejerce, más bien, en el comportamiento de los hombres mismos ante Jesús; consiste en su decisión, en su elección ante su luz y su verdad. Ante el Cristo-Luz los hombres se dividen en dos grupos: «para una discriminación (εἰς κρῖμα) —dice Jesús— he venido yo a este mundo» (9,39). El juicio propiamente dicho (κρίσις) se cumple en cuanto se rechaza la luz (3,19), la palabra de Jesús (5,24). Aunque se mencione el juicio en el último día, el evangelista muestra que lo que juzga a los hombres es su opción ante Cristo y su palabra (12,48). Los que creen en Jesús no son juzgados; los que no creen, ya están condenados (3,18).

Esta confrontación entre los hombres y Cristo tiene lugar durante toda la vida de Jesús, pero debe continuarse hasta el fin del mundo. Sin embargo, para Juan, el juicio del mundo se concentra en un momento preciso de la historia de la salvación, el momento de la hora: «Es ahora el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo va a ser expulsado» (12,31; cf. 16,11). Ante Cristo exaltado en la cruz, los hombres se separan en dos grupos. Este tema, como veremos, será ampliamente desarrollado en el relato de la pasión. Pero se puede concluir desde ahora que, si la cruz representa para Juan la exaltación del Rey-Mesías, también constituye, al mismo tiempo, la condenación del mundo pecador.

El tema del restablecimiento del pueblo en la unidad pertenece también a las promesas escatológicas tradicionales. En su célebre capítulo sobre la nueva alianza y la restauración mesiánica, Jeremías escribe: «El que dispersó a Israel lo reúne y cuida como un pastor a su rebaño» (Jer 31,10). La iniciativa de este restablecimiento viene de Dios, e Israel se reagrupa a su alrededor. Ya en tiempos de la alianza del Si-

naí, Yahvé había dicho a su pueblo: «Yo os he conducido hacia mí» (Ex 19,4); igualmente declara Jeremías: «Yo te he amado con amor eterno; también te he atraído en mi misericordia» (38,3 LXX). El peregrinaje escatológico de los dispersos en ruta a Jerusalén (por ejemplo: Is 2,2-4) para rehacer allí su unidad perdida, no es más que la respuesta de Israel a esta llamada de Dios.

La realización de estas promesas grandiosas no está presentada de la misma manera en todos los autores del Nuevo Testamento. Según los Hechos de los Apóstoles, se realiza en la mañana de Pentecostés (Act 2,5-11; cf. 2,39). San Juan ve, más bien, constituirse el nuevo pueblo de Dios alrededor de Cristo «alzado en la cruz». Según la profecía involuntaria de Caifás, ahí está el sentido profundo de la muerte de Cristo: «En la calidad de sumo sacerdote, profetizó que Jesús debía morir por la nación; y no solamente por la nación, sino para congregar en la unidad a los hijos de Dios dispersos» (Jn 11,51-52). Jesús mismo, poco antes de su pasión, dará el mismo sentido a su exaltación en la cruz: «Y yo, alzado sobre la tierra, atraeré a todos los hombres» (12,32); desde lo alto de la cruz, Jesús atrae a todos los hombres, para constituir en torno a él la nueva comunidad mesiánica.

En la contemplación joanea de la pasión y de la cruz, estos diferentes temas (la hora de Jesús, su exaltación regia, la unión de todos en la unidad) se reúnen y se funden en una nueva síntesis de una gran riqueza teológica. Es que, para San Juan, la cruz de Jesús es la revelación suprema del amor del Padre (3,16; 13,1). Esto explica también dos rasgos significativos del comportamiento de Jesús durante su pasión: su entera libertad y perfecta conciencia. Jesús cumple la obra de salvación no como una víctima impotente y resignada, sino con la actitud soberana de quien conoce el sentido de los acontecimientos y los acepta libremente [11].

II. AL HILO DEL RELATO

El relato joaneo de la pasión se divide en cinco temas o cuadros, siguiendo la unidad de lugar [12]: *a)* introducción: la escena del huerto (18,1-11); *b)* Jesús delante de Anás (18,12-27); *c)* Jesús delante de Pilato (18,28-19,16*a*); *d)* en el

[11] Véase, sobre todo, 13,1-4; 18,4; 19,28; cf. K. H. SCHELKLE, art. cit., 77.
[12] Una repartición tripartita ha sido propuesta por A. Janssens de Varebeke en el artículo citado al comienzo.

Calvario (19,16*b*-37); *e)* epílogo: el entierro en el huerto (19,38-42).

1. La escena del huerto: Jesús y sus adversarios (18,1-11)

Juan no menciona la detención propiamente dicha, sino el final de la escena (18,12). El cuadrito que precede pone el acento en otras cosas. Asistimos aquí a la confrontación de Cristo con sus adversarios.

En los v.1-3 son presentados los personajes: de una parte, Jesús y sus discípulos; de la otra, Judas y los guardias, «con las linternas, las antorchas y las armas», representan el poder de las tinieblas. La declaración de Jesús: «Soy yo», sin paralelo en los sinópticos, pero repetido aquí con insistencia (v.5.6.8), está demasiado cargada de sentido en el cuarto evangelio para significar simplemente que Jesús se da a conocer; el hecho mismo de que, al oír estas palabras, sus adversarios «retrocedieron y cayeron a tierra» (v.6), muestra que el evangelista ve allí «una forma de teofanía, que deja a los hombres prosternados de terror delante de Dios» [13]. Por otra parte, Jesús quiere preservar a los suyos del peligro que representaría para ellos una detención (cf. 6,39); es él quien se dirige al grupo con autoridad: «Si soy yo a quien buscáis, dejad marchar a éstos».

El v.11 nos da el equivalente joaneo de la escena de Getsemaní en los sinópticos: «La copa que me ha dado el Padre, ¿no la beberé yo?» Aquí Jesús no pide al Padre que lo aleje de esta copa; él lo acepta como un don hecho por el Padre. Solamente entonces le prende la cohorte para conducirlo ante Anás.

2. Jesús delante de Anás (18,12-27)

No vamos a examinar aquí el complejo problema de los desplazamientos de Jesús a lo largo del proceso, ni la relación de la escena delante de Anás, con el interrogatorio delante de

[13] R. E. BROWN, *The Gospel according to John 1-12 (Anchor Bible* 29) (New York 1966) 534. La reacción de los adversarios de Jesús es exactamente la que los Salmos atribuyen a los enemigos del justo perseguido (cf. Sal 6,10; 35,4; 56,10, etc.). Podemos pensar que un detalle histórico —por ejemplo, cualquier vacilación del grupo que venía a prender a Jesús— ha sido interpretado en la tradición a la luz de estos salmos, que tuvieron un papel tan importante en la interpretación religiosa de la pasión.

Caifás (cf. 18,24), contado por los sinópticos [14]. Juan ha narrado este episodio debido a la importancia de las declaraciones de Jesús delante del anciano sumo sacerdote. El interrogatorio propiamente dicho (v.19-24) está inserto en el relato de las negaciones de Pedro (v.17-18 y 25-27). Esta inserción tiene un sentido; permite hacer aparecer un claro contraste: Pedro niega a su Maestro; Jesús confiesa abiertamente quién es él [15].

Pero es, sobre todo, la comparecencia misma la que ofrece un interés teológico [16]. Los v.19-24 están construidos siguiendo un esquema concéntrico: Anás (v.24), Jesús (v.20-21), la bofetada (v.22), Jesús (v.23), Anás (v.24).

El sumo sacerdote interroga al prisionero «sobre sus discípulos y su doctrina». Jesús le da a entender que «eso sería una formalidad muy inútil, puesto que todo el mundo sabe a qué atenerse» [17]. Pero esta respuesta está formulada de tal manera, que ella evoca toda la revelación única traída por Jesús: siempre ha enseñado «en la sinagoga y en el templo» [18], y, sobre todo, «en pleno día he hablado yo al mundo». Este verbo *hablar,* tres veces repetido (λελάληκα, ἐλάλησα, ἐλάλησα) y vuelto a repetir todavía en el v.23, nos muestra a Jesús en su actividad esencial: la de traer al mundo su palabra de revelación (cf. 12,48-50). La bofetada del servidor, en el centro del relato, representa la actitud de rechazo brutal del judaísmo y del mundo ante esta enseñanza [19].

3. Jesús delante de Pilato (18,28-19,16*a*)

Esta parte central del relato de la pasión está estructurada en siete cuadros, siguiendo los movimientos de entrada y salida de Pilato. Las diferentes escenas se desarrollan, alternativamente, delante del pretorio (donde están los judíos) y en el interior del palacio [20]; para el evangelista, lo que aquí sucede no es tanto el proceso político delante del magistrado ro-

[14] Puede verse a este respecto: J. SCHNEIDER, *Zur Komposition von Jo 18,12-17: Kaiphas und Hannas:* ZNW 48 (1957) 111-19; P. BENOÎT, *Jésus devant le Sanhédrin,* en *Exégèse et théologie* I (Paris 1961) 290-311; X. LÉON-DUFOUR, art. cit., 1461-63.

[15] X. LÉON-DUFOUR, art. cit., 1463; cf. A. JANSSENS DE VAREBEKE, art. cit., 510.

[16] Esto es negado por Bultmann en su comentario, y por X. Léon-Dufour (art. cit., 1462).

[17] LOISY, *Le quatrième évangile* (Paris 1903) p.836.

[18] Según Juan, Jesús no enseña en ningún otro sitio fuera de estos lugares oficiales del judaísmo (6,59; 7,14; 7,28; 8,20).

[19] Cf. la interpretación de Loisy (o.c., p.838), ligeramente diferente: la bofetada es «como un símbolo del atentado cometido por los judíos contra la majestad de Cristo».

[20] Cf. A. JANSSENS DE VAREBEKE, art. cit., 506-509.

mano (que no es más que un intermediario) cuanto el gran proceso entre Jesús y los judíos. Es una primera razón para pensar que el tema de la realeza de Cristo domina todo el relato. Veremos otros detalles que confirman esta impresión.

Desde la primera discusión entre Pilato y los judíos (18,29-32), la intención está orientada hacia la cruz. El problema que debía resolverse era si Jesús sería juzgado siguiendo el derecho judío o siguiendo el derecho romano; en el primer caso sería lapidado; en el segundo, crucificado. Se ve, pues, la importancia que tiene para Juan la declaración de los judíos: «No tenemos derecho a matar a nadie» (v.31). El evangelista subraya su sentido profundo: «Era necesario que se cumpliera la palabra dicha por Jesús significando de qué muerte debía morir» (v.32). Juan se refiere aquí a las tres predicciones de Jesús sobre la exaltación del Hijo del hombre. «Jesús en el pretorio, pobre ser entregado y atado (18,24)..., aparecía, pues, dominando el drama desde toda la grandeza de su palabra profética» [21].

La primera entrevista entre Pilato y Jesús (18,33-38*a)* da a éste la ocasión de explicar el verdadero sentido de su realeza. Al procurador que le pregunta si es verdaderamente rey, Jesús responde: «He aquí para qué he nacido, he aquí para qué he venido a este mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad escucha mi voz» (v.37). En la primera parte de este versículo, Jesús se presenta como el testigo por excelencia de la revelación mesiánica, de esta verdad que es él mismo (14,6); el testimonio que aporta consiste en revelar a los hombres su propio misterio [22]; esta revelación es el fundamento de su realeza. La segunda parte del versículo explica en qué sentido Jesús llega a ser efectivamente rey: él es rey sobre todos los que «escuchan su voz»; él reina sobre los hombres no por el poderío de este mundo, sino por su palabra, por su verdad, que sus verdaderos discípulos acogen con fe.

Pilato, que no comprende estas palabras, está, sin embargo, convencido de la inocencia del inculpado; con la esperanza de liberarlo, propone a los judíos una difícil elección: Barrabás, un salteador, o Jesús, el rey de los judíos (18,38*b*-40). El contraste es más conmovedor aún y la ironía mani-

[21] D. MOLLAT, *Initiation à la lecture spirituelle de saint Jean* (Toulouse 1964) p.74.

[22] Cf. el admirable comentario de Apolinar de Laodicea: «La verdad de la que él habla es la manifestación de sí mismo a los hombres y la salvación que él les da por medio del conocimiento que tienen de él» (CORDERIUS, *Catena graecorum Patrum* [Antverpiae 1630] p.430).—Ver nuestro capítulo «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida».

fiesta si se admite con varios autores que la palabra *salteador* (ληστής) designa aquí a un rebelde, miembro de alguna banda revolucionaria con tendencias político-mesiánicas.

La coronación de espinas, en el centro de la sección (19,1-3), está descrita por Juan de una manera significativa: ningún indicio en él de los salivazos, de los golpes en la cabeza, de las genuflexiones de los soldados que ultrajaron a Jesús; menciona únicamente lo que tiene sentido para su realeza: la corona de espinas, el manto de púrpura, las palabras «¡Salve, rey de los judíos!»; habla también de la bofetada, que hay que interpretar aquí como un gesto violento de rechazo de parte de los hombres.

A partir de esta escena central, se descubre una progresión muy clara hasta el fin de la sección. En el quinto cuadro (19,4-7), el *Ecce Homo* del magistrado romano anuncia y prepara su *Ecce Rex vester* en la escena final (19,14). Después de la coronación, Jesús es presentado a los judíos «llevando la corona de espinas y el manto de púrpura» (19,5). Contrariamente a los sinópticos, Juan omite decir que le son quitados a Jesús estos signos. En cuanto a la declaración de Pilato «¡He aquí el hombre!», Juan parece haber visto allí una alusión al título «Hijo del hombre», proveniente de Daniel (7,13); este hombre Jesús, en su debilidad y su impotencia, es quien posee el poder de soberano juez, «porque es el Hijo del hombre» (Jn 5,27) [23].

La segunda entrevista de Jesús con el procurador (19,8-12) es antitéticamente paralela a la precedente (18,33-38*a*); después de haber explicado que es rey por la verdad, Jesús declara a su juez que todo el poder que tiene sobre él le viene de lo alto. Así está introducido el cuadro de apoteosis con el que se termina todo el proceso: la escena del Lithóstrotos (19,13-16*a*). Contrariamente a la Vulgata, probablemente es necesario traducir ἐκάθισεν, en el v.13, como un verbo transitivo [24]: «Pilato le hizo sentar (a Jesús) en el tribunal, en el lugar llamado el Embaldosado, en hebreo Gabbatha. Era el día de la preparación de la Pascua, alrededor de la hora sexta». En este encuadre solemne, casi litúrgico, Pilato declara ante los judíos: «¡He aquí vuestro rey!» En el plano simbólico, esta escena evoca la doble función ejercida por Jesús: como rey y como juez. En la última confrontación con los

[23] Cf. J. BLANK, *Die Verhandlung vor Pilatus Joh 18,28-19,16 im Lichte johanneischer Theologie:* BiblZeitschr 3 (1959) 60-81.

[24] Lo hemos desarrollado detenidamente en el capítulo «Jesús, rey y juez según Jn 19,13»; cf. también el comentario de LOISY y J. BONSIRVEN, *La notation chronologique de Jn 19,14 aurait-elle un sens symbolique?:* Bibl 33 (1952) 512-15.

judíos, se convierte verdaderamente en su juez, puesto que ellos no quieren que sea su rey; su grito «¡Quita, quita!» (no mencionado en los sinópticos) es un «no» decidido lanzado a la cara de este hombre que se presenta como su rey. Es esta elección quien los juzga. Se ve lo que hay de conmovedor en la descripción de San Juan; en este preciso momento, Jesús está allí delante de ellos, sentado en el tribunal, en actitud de juicio. El proceso ha terminado: Pilato entrega a Jesús para ser crucificado (v.16*a*).

4. **La cruz de Jesús** (19,16*b*-37)

En el camino al Calvario, Jesús mismo lleva su cruz como el instrumento de la obra de salvación [25]; con él fueron crucificados otros dos: «uno a cada lado; al centro, Jesús». Juan consagra cuatro versículos (v.19-22) a la discusión sobre la inscripción sobre la cruz: «Jesús el Nazareno, el rey de los judíos». Este texto, redactado en tres lenguas, proclama la realeza de Jesús de cara al mundo [26]. La escena del Calvario se corresponde, pues, con la del pretorio: en el Lithóstrotos, Pilato había proclamado rey a Jesús; en el Gólgota hace lo mismo por medio del rótulo. En el pretorio, los judíos habían rehusado aceptar a Jesús como su rey; en el Calvario pidieron cambiar el título de la cruz. El episodio del Gabbatha era como una prefiguración del acontecimiento del Gólgota; se pasa ahora del plano del signo al de las realidades definitivas, a saber, la realeza de Jesús y el juicio de este mundo. En la escena del reparto de las vestiduras (v.23-24), Juan insiste particularmente sobre el hecho de que la túnica sin costura no fue «rasgada» (σχίζω); el derivado σχίσμα está empleado en el evangelio para decir que los judíos estaban «divididos» con respecto a Jesús (7,43; 9,16; 10,19); en 21,11, en la escena del lago, cuyo simbolismo es tan manifiesto, Juan dirá que «la red no se rasgó». La túnica no rasgada simboliza la unidad del Pueblo de Dios, realizada por la muerte de Jesús, como lo había profetizado Caifás (11,52) [27].

La presencia de María en la cruz ha sido interpretada de

[25] Esta idea se repite frecuentemente en la tradición; cf. por ejemplo, SANTO TOMÁS, *Super evangelium S. Ioannis lectura*, ed. Marietti (Romae 1952) n.2414: «Portat Christus crucem ut rex sceptrum in signum gloriae quae est universale rerum omnium dominium... Portat eam ut victor trophaeum suae victoriae».

[26] Cf. D. MOLLAT, *L'évangile selon saint Jean*, fasc. de la *Bible de Jérusalem* p.182 nt. *a*.

[27] Esta interpretación es común en la tradición.

muchas maneras [28]. En número creciente, los exegetas reconocen hoy que esta escena no describe un acto de piedad filial de Jesús hacia su madre, sino una verdadera revelación de su maternidad espiritual. Dos argumentos importantes apoyan esta interpretación. Primeramente, el hecho de que, contra la costumbre, Jesús llama a su madre «mujer» (ya en Caná, en 2,4); ella no es ya solamente la madre de Jesús, sino que, como «Hija de Sión», representante de Israel, es la madre del nuevo pueblo de Dios (4 Esd 10,7). Además, el relato pone en acción una forma literaria llamada «esquema de revelación»; las palabras de Jesús «desvelan un misterio»: María se convierte aquí en la madre no solamente del discípulo amado, sino de todos aquellos a quienes él representa, el conjunto de los creyentes [29]. Después de esto, la obra está cumplida, Jesús puede pronunciar su *Consummatum est.* Pero para mostrar cómo también la misma muerte tiene un sentido salvífico, Juan la describe mediante una de estas expresiones con doble sentido, tan frecuentes en él: Jesús «entregó el espíritu», inaugurando por su muerte el período definitivo de la historia de la salvación, el tiempo de la efusión del Espíritu.

El cuadro que sigue (v.31-37) es exclusivo de Juan en los evangelios. Los hechos aquí contados no pertenecen ya a la obra de Cristo mismo; por su gran alcance simbólico, sirven para hacer comprender la eficacia salvífica de la muerte de Jesús. Contrariamente a lo que ellos hicieron con los otros dos condenados, los soldados no quebraron las piernas de Jesús; con la cita (v.36) del texto del Ex 12,46 sobre el ritual de la Pasuca, Juan subraya el sentido del acontecimiento: Jesús muere como el Cordero pascual de la nueva alianza. El otro detalle tiene más importancia aún: del costado abierto por la lanza del soldado, Juan ha visto correr sangre y agua [30]. La insistencia extraordinaria con la cual testimonia (v.35), muestra que, a sus ojos, este hecho tenía un alcance decisivo para la vida de la Iglesia. El pasaje de Zacarías, al que remite el versículo 37, aclara el significado: en los tiempos mesiáni-

[28] Cf. sobre todo, F.-M. BRAUN, *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique* (Tournai 1953) 100-33; A. THYES, *Jean 19,25-27 et la maternité spirituelle de Marie:* Marianum 18 (1956) 80-117; A. FEUILLET, *Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19,25-27) et la maternité spirituelle de Marie:* NRTh 86 (1964) 469-89.

[29] Cf. M. DE GOEDT, *Bases bibliques de la maternité spirituelle de Marie,* en *Études mariales* XV (1959) 35-53 (cf. 52).

[30] Cf. A. LEFÈVRE, *La blessure du côté,* en *Le Coeur* (Études carmélitaines) (1950) 109-22; D. MOLLAT, *Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé:* LumVie 47 (1960) 95-114; C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de saint Jean* (Romae 1967) 156-65.

cos habrá allí «una fuente abierta» para los habitantes de Jerusalén (Zac 13,1); Dios dijo: «Extenderé sobre ellos un espíritu de gracia y de súplica y ellos volverán sus ojos hacia mí, a quien ellos han traspasado» (12,10). Es lo que se realiza en la cruz: la fuente abierta es el costado traspasado de Jesús, de donde surge la fuente de agua viva, símbolo del Espíritu (cf. Jn 7,38-39) [31]. En adelante, la salvación no puede ya obtenerse más que por la mirada de fe de los discípulos hacia Jesús crucificado.

5. **El entierro** (19,38-41)

En este epílogo, la segunda escena del huerto, dos detalles retienen la atención. Jesús es enterrado por dos notables judíos, que utilizan para la sepultura una cantidad insólita de mirra y áloe: «Cristo ha sido enterrado como los grandes de este mundo: es una manera de significar su realeza» [32]. De cada uno de estos dos hombres, Juan resalta las relaciones que ellos habían tenido con Jesús: José de Arimatea era «discípulo de Jesús»; Nicodemo era el «que anteriormente había ido de noche a buscar a Jesús (cf. 3,2) para afirmar su fe en él (cf. 2,23; 3,2; 3,18-21). Este es precisamente el mismo objetivo por el que San Juan ha compuesto su relato de la pasión: «para que vosotros también creáis» (19,35).

[31] Este acontecimiento del Gólgota es evocado en la primera epístola (1 Jn 5,6) y actualizado en seguida allí mismo para la vida de la Iglesia (5,8): el Espíritu es el testimonio de la fe; el agua, el sacramento del bautismo, y la sangre, la eucaristía.

[32] LOISY, o.c., p.898.

VII. JESUS, REY Y JUEZ SEGUN JN 19,13 *

Ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος

«O ineffabilis gloria passionis! in qua et tribunal Domini, et iudicium mundi, et potestas est crucifixi».

(SAN LEÓN, *Sermo* VIII *de Pass. Dom.*)

A partir de A. Harnack, se ha puesto en discusión el sentido del término ἐκάθισεν en Jn 19,13, si debe tomarse el verbo en sentido transitivo o intransitivo. La cuestión rebasa, con mucho, el cuadro gramatical, porque si el verbo es transitivo, toda la escena final del proceso de Jesús ante Pilato (19,13-16) toma nuevo significado; en tal caso es Jesús mismo quien está sentado en el tribunal cuando Pilato declara: «¡He aquí vuestro rey!»

El punto de partida para esta nueva interpretación fue la publicación que hizo A. Harnack de algunos fragmentos del *Evangelio de Pedro*. En efecto, en el v.7 de este evangelio apócrifo se lee: «Y lo hicieron sentar sobre una cátedra de tribunal, diciendo: 'Juzga con equidad, rey de Israel'» [1]. Según A. Harnack, debería darse ya como establecido que Juan también debió de usar el verbo ἐκάθισεν en forma transitiva. Desde comienzos de siglo hasta nuestros días, esta opinión ha sido asumida por gran número de comentaristas [2]. Otros la aceptan, aunque con algunas reservas: creen que Juan habría sido consciente de los dos sentidos (transitivo e intransitivo) de la expresión. Aunque queriendo afirmar directamente que

* *Biblica* 41 (1960) 217-47.

[1] Καὶ πορφύραν αὐτὸν περιέβαλον καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· δίκαιως κρίνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ. Cf. A. HARNACK, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus* (TU IX 2) (Leipzig [2]1893) 9,1.8-9; cf. el comentario de HARNACK, ibid., 63. Un texto muy semejante se lee en JUSTINO, *Apol.* I 35,6: διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρίνον ἡμῖν. Hay que subrayar cómo estos dos antiquísimos relatos de la pasión describen la escena de los ultrajes usando καθίζω en la forma transitiva. La expresión de Justino es idéntica a la de Jn 19,13.

[2] A. LOISY, *Le quatrième évangile* (Paris 1903) 867-69 (sostiene vigorosamente esta exégesis); P. CORSSEN, «Ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος»: ZNW 15 (1914) 338-40; M. DIBELIUS, *Die Alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und Johannes-Evangeliums:* BeihZAW 33 (1918) 128-33 (el sentido era transitivo en una *fuente* de Juan y constituía en ella un motivo teológico en relación a Is 58,2; Juan hizo el texto históricamente verosímil tomando la expresión en sentido intransitivo); G. H. C. MACGREGOR, *The Gospel of John* (London 1928) 342; P.

Pilato se sentó en el tribunal, Juan se habría expresado de tal forma, que sugiriera, al mismo tiempo, el otro sentido: a los ojos de la fe, era Jesús el verdadero juez sentado en el trono [3]. Esta última solución, complicada y poco conforme al modo habitual en que San Juan hace uso del simbolismo, es improbable y no presenta casi ninguna posibilidad de ser mantenida [4]. Queremos, sin embargo, analizar más a fondo la nueva explicación en su primera forma para ver si se puede justificar la traducción que propone para Jn 19,13: «Hizo sentar a Jesús en el tribunal... y dijo a los judíos: ¡'He aquí vuestro rey!'» [5]

Enumeremos brevemente los argumentos que se han invocado para los dos sentidos. Para el sentido intransitivo se presentan las razones siguientes:

a) En los LXX y en el Nuevo Testamento, el verbo καθίζω está usado, por lo común, en forma intransitiva. En San Juan concretamente, en el único texto en el que se presenta este término, aparte de 19,13, es en 12,14, y aquí conserva el sentido intransitivo (cf. 8,2 en el episodio de la mujer adúlte-

GARDNER-SMITH, *Saint John and the Synoptic Gospels* (Cambridge 1938) 67 n.1: «unqestionably transitive» (transitivo sin duda alguna); J. BONSIRVEN, *La notation chronologique de Jean 19,14 aurait-elle un sens symbolique?*: Bib 33 (1952) 512-13; A. KURFESS, «'Εκάθισεν ἐπὶ βήματος (Gv 19,13)»: Bib 34 (1953) 271; H. HAENCHEN, *Jesus vor Pilatus (Joh. 18,28-19,15) (Zur Methode der Auslegung)*: TLZ 85 (1960) 99: «Der Scheinkönig auf dem fremdem βῆμα ist der wahre König» (el fingido rey sobre el βῆμα extranjero es el verdadero rey).

[3] Es la explicación que da Barrett: «Probably John was conscious of both meanings of ἐκάθισεν. We may compare his habit of playing on words of double meaning... We may suppose then that John meant that Pilate did in fact sit on the βῆμα, but that for those with eyes to see behind this human scene appeared the Son of man, to whom all Judgment has been committed (5,22), seated upon his throne» (Probablemente, Juan tenía conocimiento de los dos significados de ἐκάθισεν. Podemos comprobar la costumbre que él tiene de servirse de palabras de doble significado... Podemos, pues, suponer que Juan pretendía decir que Pilato se sentó de hecho en el βῆμα, pero que, para quienes tenían ojos para ver, detrás de esta escena humana aparecía el Hijo del hombre, a quien ha sido confiado todo juicio (5,22), sentado sobre su trono). Idéntica interpretación en el comentario de R. H. Lightfoot (1956); y en G. DANESI, *Introduzione alla Bibbia*. IV: *I Vangeli* (Torino 1973) p.368 n.1.

[4] Los autores que la sostienen invocan la costumbre de Juan de usar un término con dos significados diferentes. Pero, como advirtió con toda exactitud el P. D. Mollat, el caso sería aquí totalmente distinto; cuando Juan usa una expresión con dos significados distintos, se trata de dos modos diferentes de entender una misma realidad: uno, en el plano material y sensible; el otro, en el plano simbólico, sin que por ello haya que referir ninguno de ellos a un sentido *gramaticalmente* diferente de una misma expresión. En la explicación propuesta por estos autores, el sentido material estaría ligado al uso intransitivo de ἐκάθισεν, mientras que el uso teológico estaría ligado al uso transitivo. Gramaticalmente, los dos son posibles, pero *no simultáneamente*. Hay que escoger.

[5] Tal traducción ha sido decididamente rechazada por Zahn, Holtzmann, Bernard, Hoskyns, Lagrange y, sobre todo, J. Blinzler, *Der Entscheid des Pilatus — Exekutionsbefehl oder Todesurteil?*: MüTZ 5 (1954) 171-84 (cf. 176-81); véase también, del mismo autor, *Der Prozess Jesu* (Regensburg [2]1955) 171.

ra). A lo que se puede responder fácilmente que, desde el momento en que el uso transitivo está bien atestiguado en el Nuevo Testamento (Act 2,30; 1 Cor 6,4; Ef 1,20), sigue siendo igualmente posible en nuestro texto. Tanto más que καθίζω está usado solamente dos veces en el cuarto evangelio (tres veces si se añade 8,2); el argumento tomado de 12,14 no tiene, pues, gran peso.

b) Según J. Blinzler, καθίζειν ἐπὶ (τοῦ) βήματος sería casi una expresión técnica para hablar del juez que se sienta en el tribunal. La observación es exacta, pero no es menos verdadero que la expresión se encuentra en el *Evangelio de Pedro* y en Justino en sentido transitivo. ¿Sería, acaso, imposible que Juan se haya servido de ella en el mismo sentido?

c) Se ha pretendido que, si el verbo fuese transitivo, necesariamente Juan debería haberlo hecho seguir de un complemento directo (ἐκάθισεν αὐτόν) para disipar toda ambigüedad [6]. Mostraremos, sin embargo, más adelante cómo en el estilo del cuarto evangelio, cuando un complemento directo depende de dos verbos, lo normal es no repetir el complemento después del segundo verbo; en nuestro caso, τὸν Ἰησοῦν dependería de ἤγαγεν y de ἐκάθισεν.

d) Ultimo argumento: desde el punto de vista histórico, es totalmente improbable que Pilato haya hecho instalar a Jesús en el tribunal ante los judíos. Es inconcebible, se afirma, que un magistrado romano haya olvidado hasta tal punto su dignidad como para usar el tribunal para una escena pública de burla [7]. Volveremos sobre este argumento en la segunda parte.

Veamos ahora las razones que se han invocado hasta ahora para interpretar ἐκάθισεν en sentido transitivo [8]:

a) Tal sentido acentúa notablemente la fuerza dramática de la declaración de Pilato: «¡He aquí vuestro rey!»

b) Como hemos dicho al comienzo, existe una antigua

[6] Argumento indicado por Bultmann y repetido con mayor insistencia por Blinzler (art. cit., 177). Este último observa que καθίζειν ἐπὶ (τοῦ) θρόνου (o τὸν θρόνον) está usado habitualmente en sentido intransitivo en los LXX y que en los pocos textos (2 Re 11,19; 2 Crón 23,20; Job 12,18; Dan 4,37*b*) en que la expresión es transitiva, el régimen directo está siempre expreso. Pero el caso es diferente; en los cuatro casos de los LXX, el régimen directo depende solamente del verbo καθίζειν; en Jn 19,13, si ἐκάθισεν es transitivo, τὸν Ἰησοῦν depende tanto de ἤγαγεν como de ἐκάθισεν; y precisamente esto es lo que explica, como veremos, la aparente anomalía de la construcción joanea.

[7] Es el argumento principal de Zahn, Holtzmann, Bernard y Lagrange; también Blinzler le atribuye mucho valor.

[8] Véanse, sobre todo, los estudios de Corssen, Bonsirven, Kurfess, Barrett y Danesi.

tradición (Justino y el *Evangelio de Pedro*) que entiende la expresión en sentido transitivo para presentar a Jesús como rey de los judíos, aunque de burla [9].

c) Si es Pilato quien se sienta en el tribunal, debe ciertamente hacerlo para pronunciar la condena. Pero, a pesar de las explicaciones aducidas por J. Blinzler, es difícil ver en las palabras «¡He aquí vuestro rey!» un auténtico capítulo de acusación que implique una condena [10].

Ninguno de estos argumentos está tomado directamente del texto. Provienen de consideraciones de orden teológico *(a)*, de la historia de la interpretación del relato de la pasión *(b)*, del contexto histórico del proceso *(c)*. Se comprende que muchos exegetas —que por profesión estudian, ante todo, los textos— encuentren insuficientes tales argumentos. Es posible, sin embargo, encontrar nuevos argumentos a base del mismo texto; estos argumentos son ahora de tipo estrictamente filológico. Los expondremos en la primera parte. En la segunda trataremos de responder a las dificultades de orden histórico. Mostraremos, finalmente, cómo esta exégesis es la única que permite dar un sentido coherente al contexto completo, poniendo de relieve todo su sentido teológico.

I. El sentido transitivo de ἐκάθισεν

1. Un primer motivo de orden filológico había sido ya indicado por J. Bonsirven: «El complemento de lugar εἰς τόπον λεγόμενον Λιθόστρωτον se puede unir difícilmente a ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος; hay que referirlo a ἤγαγεν, expresando el término al que tiende el movimiento. Tenemos, pues, una frase en la que todas las acciones —conducir, hacer sentar— se refieren más naturalmente a la única construcción directa expresa» [11]. La interpretación corriente, que hace depender el complemento de lugar εἰς τόπον del verbo ἐκάθισεν, es difícilmente sostenible desde el punto de vista gramatical.

Es verdad que se intenta justificarla con el frecuente uso helenístico de εἰς en lugar de ἐν [12]. Pero no todos

[9] JUSTINO, *Apol.* I 35,6; *Évangile de Pierre* 7 (cf. n.1). Estos textos se discuten en el artículo de J. Blinzler (178-79) y de L. Vaganay (*L'Évangile de Pierre* [Paris 1930] 156-61.225-26). Ambos rehúsan concederles el más mínimo valor para la interpretación de Jn 19,13. Cf. también F.-M. BRAUN, *Jean le Théologien* (Paris 1959) 140-42, quien se apoya, sobre todo, en L. Vaganay.

[10] Cf. J. BLINZLER, art. cit., 180-81. Volveremos sobre este punto en la segunda parte.

[11] J. BONSIRVEN, art. cit., 512.

[12] Cf. J. BLINZLER, art. cit., 177.

los autores del Nuevo Testamento siguen este uso; Mateo y Pablo mantienen la distinción clásica de las dos preposiciones [13]. Lo mismo sucede con Juan, como demuestra el estudio detallado de todos los usos de εἰς en el cuarto evangelio [14]. Examinando más de cerca el modo en que se sirve de las dos preposiciones en relación con la palabra τόπος, que es la que tenemos en Jn 19,13, la cuestión está clara: Juan distingue perfectamente los dos casos. Para indicar el lugar sin idea de movimiento, él usa siempre ἐν τῷ τόπῳ, dependiendo de un verbo de reposo: εἶναι o μένειν (5,13; 6,10; 11,6; 11,30; 19,41). Sin embargo, se encuentra siempre εἰς (τὸν) τόπον cuando hay idea de movimiento: ἀπῆλθεν... εἰς τὸν τόπον (10,40); ἐξῆλθεν εἰς τὸν λεγόμενον Κρανίου τόπον (19,17); χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἕνα τόπον (20,7) [15]; ἐὰν μὴ... βάλλω τὸν δάκτυλόν μου εἰς τὸν τόπον τῶν ἥλων (20,25). Es evidente, pues, que el complemento de lugar implica movimiento también en 19,13; por esto no puede referirse directamente a ἐκάθισεν, que es un verbo de re-

[13] BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik des neutest. Griech.* § 205; M. ZERWICK, *Graecitas biblica* (Romae ³1955) n.76.

[14] M. Zerwick (o.c., n.75) dice claramente que, exceptuado Jn 1,18, no se encuentra ningún texto en San Juan en que εἰς y ἐν estén usados uno en lugar del otro. Pero, aun en la única excepción que él hace (1,18: εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός), la preposición εἰς parece conservar su sentido clásico e indicar un movimiento o, más bien, una dirección; cf. E. A. ABBOTT, *Johannine Grammar* n.2308: «There can be no doubt that εἰς τὸν κόλπον is intended to mean something different from (13,23) ἐν τῷ κόλπῳ» (No cabe duda alguna de que εἰς τὸν κόλπον está usado expresamente para indicar algo distinto de [13,23] ἐν τῷ κόλπῳ). (Para el uso de εἰς en San Juan véase toda la sección, n.2305-23, que contiene excelentes observaciones.) Otro texto que podría presentar dificultad se encuentra en 8,26: λαλῶ εἰς τὸν κόσμον (*Bible de Jérusalem:* «Yo lo digo *en el* mundo»), a confrontar con 17,13, Jesús está a punto de retornar al Padre; el sentido es, pues, como lo expresa perfectamente la *Biblia de Jerusalén:* «Digo estas cosas estando todavía en el mundo»; ἐν τῷ κόσμῳ no implica ningún movimiento, porque λαλῶ está usado desde el punto de vista de la presencia terrestre de Jesús, antes de su partida. En 8,26, la situación es exactamente la contraria: las palabras de Jesús al mundo están consideradas esta vez desde el punto de vista de su origen, el Padre, de quien Jesús la ha recibido: «Aquel que me ha enviado (= movimiento) es verdadero, y lo que yo he aprendido de él, ταῦτα λαλῶ εἰς τὸν κόσμον». El movimiento de la revelación parte del Padre para desembocar en el mundo. Hay, pues, que traducir: «Lo que he aprendido de él, lo digo *al mundo» (Bible de Maredsous,* Crampon). Se ve el sutil matiz que añade Juan al expresarlo con el simple juego de las preposiciones. Sobre toda esta cuestión puede verse nuestro artículo *L'emploi dynamique de* εἰς *dans saint Jean et ses incidences théologiques:* Bib 43 (1962) 366-87.

[15] Para este ejemplo cf. ABBOTT, *Johannine Grammar* n.2305: «Motion is also implied in 20,7: 'the napkin... apart, rolled up *(and put) into* one place', which perhaps implies more deliberateness than would have been implied by ἐν». (La idea de movimiento está, pues, contenida en 20,7: 'el sudario... aparte, envuelto arriba (y colocado) *a* un lado', que indica quizás mayor deliberación de lo que hubiera expresado con *en».*

poso [16]; puede, sin embargo, unirse a ἤγαγεν. Ahora bien, la circunstancia de lugar al final del versículo está separada de este verbo de movimiento por la expresión ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος; no puede, pues, más que indicar el término de un movimiento que se inicia con ἤγαγεν y se termina con ἐκάθισεν. Esta construcción se repite en otros textos de San Juan [17].

Se ve bien cómo los dos verbos están estrechamente unidos entre sí, expresando una sola acción, un solo movimiento. Esto sería difícil si ἐκάθισεν fuese intransitivo, porque entonces los verbos indicarían dos acciones distintas: Pilato conduce afuera a *Jesús;* después se sienta *él mismo.* En una construcción de este género, el movimiento de conducir a Jesús se detiene ante el gesto que cumple Pilato al sentarse. Con tal ruptura de la frase, la construcción resulta muy dura, si, como lo requiere la gramática, εἰς τόπον debe depender de ἤγαγεν. Al contrario, si ἐκάθισεν es transitivo, la frase está recorrida por un movimiento único y continuo, puesto que los dos verbos rigen el mismo complemento interpuesto: hacer sentarse a Jesús es el término en que se completa la acción de conducirlo afuera.

2. La posición del complemento τὸν Ἰησοῦν entre los dos verbos nos lleva directamente al segundo argumento. Se ha pretendido que, si Juan hubiese usado ἐκάθισεν en

[16] Se presenta una objeción: en el helenismo, καθίζω está alguna vez construido con εἰς y el acusativo; por ejemplo, en los LXX: καθισάτω εἰς τὸν τόπον αὐτῆς (αὐτοῦ) (1 Re 15,25; 2 Re 15,25 OL); καθίζειν εἰς τὴν γῆν (Is 47,1 Q[mg]; Lam 2,10). Pero en esta época varía el uso según los autores; en nuestro caso, lo que importa es el estilo de Juan, y εἰς en sus escritos tiene siempre un sentido dinámico. Por otra parte, es interesante constatar que siempre que la expresión καθίζειν ἐπὶ (τοῦ) βήματος está seguida de un complemento de lugar que indica dónde se encuentra el tribunal, éste viene indicado con ἐν (nunca con εἰς) en todos los ejemplos que hemos encontrado; cf. PLUTARCO, *Mor.* 196E: καθίσας ἐν τῷ σύμβουλίῳ... ἐπὶ τοῦ βήματος; FLAVIO JOSEFO, *Bell. Iud.* II 9,3, § 172: ὁ Πιλᾶτος καθίσας ἐπὶ βήματος ἐν τῷ μεγάλῳ σταδίῳ; ibid., III 10,10 § 532: Οὐεσπιανὸς... καθίζει μὲν ἐπὶ βήματος ἐν Ταριχείαις. También en los papiros, el lugar en el que se sitúa el tribunal parece estar siempre designado con ἐν seguido de un dativo: ἐπὶ τοῦ ἐν τῇ ἀγορᾷ βήματος (*P. Ox.* 237, VII 20); ἐπὶ τοῦ ἐν τῇ Σεβαστῇ ἀγορᾷ βήματος (BGU I 361; II 12); ἐν Πατρικοῖς ἐπὶ βήματος (BGU III 832,25); cf. *P. Strab.* 5,7; 41,1; *P. Hib.*, II 274,6. Todo esto demuestra que en Jn 19,13, si el complemento de lugar se refiriera a ἐκάθισεν, como pretende la interpretación corriente, Juan habría debido escribir: ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος ἐν τόπῳ λεγομένῳ Λιθοστρώτῳ, sea en razón de su propio estilo, sea a causa del uso ordinario de su tiempo.

[17] Cf. el mandato de Jesús al ciego de nacimiento en Jn 9,7: ὕπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ, que se vuelve a tratar y a explicar en el v.11 de esta forma: ὕπαγε εἰς τὸν Σιλωάμ καὶ νίψαι. La acción de lavarse no implica un cambio de lugar, pero se cumple al término de un movimiento, indicado por ὕπαγε. Cf. M. ZERWICK, *Graecitas biblica* n.75; E. A. ABBOTT, *Johannine Grammar* n.2305.

sentido transitivo causal, habría debido añadir necesariamente el complemento αὐτόν. Pero esto significa desconocer una particularidad del estilo de Juan, que parece no haber sido todavía señalada hasta este momento. Podemos describirla en la forma siguiente: cuando dos verbos coordinados tienen un complemento directo común, éste se sitúa casi siempre *entre* los dos verbos, sin que se repita en forma de pronombre después del segundo verbo. Hemos recopilado diecisiete ejemplos en el cuarto evangelio. Es muy significativo que en la mayoría de los casos se encuentre como variante del texto una repetición del complemento después del segundo verbo; lo ha añadido el copista, que encontraba poco claro el texto breve. He aquí los diecisiete textos, con referencia de sus variantes, consignadas en las respectivas notas:

5,21: ὁ Πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ.
6,11: ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ... διέδωκεν.
7,34.36: ζητήσετέ με καὶ οὐχ εὑρήσετε [18].
10,12: ὁ λύκος ἁρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει [19].
11,14: λύσατε αὐτὸν καὶ ἄφετε ὑπάγειν [20].
12,3: ἤλειψεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριξὶν αὐτῆς (τοὺς πόδας αὐτοῦ) [21].
12,47: ἐάν τίς μου ἀκούσῃ τῶν ῥημάτων καὶ μὴ φυλάξῃ.
13,5: ἤρξατο νίπτειν τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν καὶ ἐκμάσσειν τῷ λεντίῳ.
14,7: ἀπ'ἄρτι γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἑωράκατε [22].
14,17: οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει [23].
17,26: καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω.
18,12.13: συνέλαβον τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔδησαν αὐτὸν καὶ ἤγαγον πρὸς Ἄνναν πρῶτον [24].
18,31: λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε (αὐτόν) [25].
19,6: λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ σταυρώσατε.
19,16: παρέλαβον οὖν Ἰησοῦν (καὶ ἤγαγον) [26].

[18] Añaden un segundo με después de εὑρήσετε: Ta[3] B T 565 1293 1010 X N sy[3] co.

[19] Varios testigos añaden τὰ πρόβατα después de σκορπίζει.

[20] Leemos así con Vogels; la mayoría de los otros editores leen: ἄφετε αὐτὸν ὑπάγειν, apoyado por Ta[3] P[66] BC* 33-579 P[45] Θ 157 713 1012 syi co.

[21] Las palabras τοὺς πόδας αὐτοῦ faltan en Ta[avn] 565 fam Lake 291 1093 sys Or. La omisión es, pues, muy antigua y tiene probabilidad de ser primitiva; sobre todo si se tiene en cuenta el texto paralelo de 13,5 (citado más arriba), donde las palabras τοὺς πόδας no se repiten en ninguna variante.

[22] Con Westcott-Hort, Weiss, Lagrange y Merk, quienes omiten el segundo αὐτόν; omisión apoyada por B C.

[23] Con Westcott-Hort, Weiss, Lagrange, (Merk), Bover, omitimos el segundo αὐτό después de γινώσκει; tal omisión puede apelar a P[66] B S 579 W a.

[24] Variantes tardías añaden un segundo αὐτόν.

[25] Este segundo αὐτόν es omitido por S* 579 W 565 28 1 1582 y por otros minúsculos; entre las versiones, lo omiten c ar.

[26] Algunas variantes tienen ἀπήγαγον; otras omiten completamente las dos últimas palabras.

19,19: ἔγραψεν δὲ καὶ τίτλον ὁ Πιλᾶτος καὶ ἔθηκεν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ.
21,13: λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ δέδωκεν αὐτοῖς [27].

Completemos la serie con el texto que estamos estudiando:

19,13: ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος.

El caso es idéntico a los precedentes; el pronombre αὐτόν no era, pues, necesario. Cuando hemos caído en la cuenta de este uso estilístico de Juan, se hace evidente que τὸν Ἰησοῦν en Jn 19,13 está regido por ἐκάθισεν y por ἤγαγεν conjuntamente; la acción total de Pilato, iniciada en el pretorio, se completa en εἰς τὸν τόπον λεγόμενον Λιθόστρωτον.

Por lo demás, observemos que tal particularidad estilística no es exclusiva del autor del cuarto evangelio. Hay que subrayar que de tres textos del Nuevo Testamento en los que el verbo es ciertamente transitivo, dos de ellos tienen exactamente la misma construcción:

Act 2,30: (texto de D) ὤμοσεν αὐτῷ ὁ Θεός... ἀναστῆσαι τὸν Χριστὸν καὶ καθίσαι ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ [28].
Ef 1,20: ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ [29].

La semejanza del primero de los dos textos con Jn 19,13 es sorprendente. Ambos textos muestran que el uso transitivo de ἐκάθισε en Jn 19,13, sin que le siga el pronombre αὐτόν, no tiene nada de extraño, antes bien se trata de la

[27] Se objetará, quizás, que el número relativamente elevado de variantes en estos textos hace probable que, por lo menos en algún caso, el segundo complemento sea primitivo. Es posible. Pero el conjunto de datos textuales indicados en las notas precedentes muestra claramente que la tendencia de la tradición manuscrita ha sido *añadir* un complemento, no el suprimirlo. En otras palabras, el segundo complemento es una *lectio facilior*, y, por tanto, su omisión es la que tiene más probabilidades de ser la primitiva. Constatemos, además, un hecho significativo: para *todos* estos textos sin excepción tenemos siempre por lo menos algunos testimonios antiguos que sostienen la omisión, aun cuando ésta haya sido rechazada por la mayoría de los editores modernos. ¿No habrán cedido estos editores, conservando el segundo complemento, a la misma tendencia de facilidad de los antiguos copistas?

[28] En vez de ἀναστῆσαι, numerosísimas variantes tienen ἀναστήσειν; así, el texto alejandrino (excepto B S C A), el conjunto del texto cesariano y del texto bizantino; para el texto largo véase, entre los latinos, d ed e: «suscitare christum collocare super thronum eius».

[29] Como en los textos de Juan citados más arriba, también aquí algunos testimonios ofrecen una *lectio facilior*, añadiendo αὐτόν a καθίσας: S A minusc. sy ar co Ωϱ Eus Amb Hier. Se manifiesta siempre la misma tendencia.

construcción normal [30]. Jn 19,13, entendido en sentido transitivo, no es más ambiguo que Act 2,30 o Ef 1,20.

3. Un último argumento [31] para interpretar el verbo en sentido transitivo —o, más bien, esta vez se trata de un mero indicio— puede deducirse de que βήματος esté usado sin artículo [32]. Este detalle, aunque pequeño, no es indiferente, como lo demuestran numerosos textos helenísticos en los que entra la palabra βῆμα.

a) Veamos primeramente los casos en que la palabra forma parte de un complemento de lugar sin estar unida al verbo καθίζειν. En los textos narrativos se usa ordinariamente el artículo, y esto resulta totalmente normal, puesto que se trata de indicar un lugar concreto, oficial, bien conocido: el tribunal. Encontramos ejemplos en los Hechos de los Apóstoles: cuando Pablo es conducido de-

[30] E. A. Abbott (*Johannine Grammar* n.2537 I) presenta la objeción estudiada en este párrafo en forma un tanto especial: «In 19,13, αὐτόν might certainly be supplied after ἐκάθισεν if the sense demanded it» (en 19,13, αὐτόν podría ciertamente añadirse a ἐκάθισεν, si el sentido lo requiriera). En las construcciones de este tipo ¿es verdad que Juan no deja de repetir el complemento después del segundo verbo cuando el sentido lo exige? En todo el cuarto evangelio, salvo error, sólo se pueden presentar dos ejemplos; además, tampoco son casos totalmente paralelos a 19,13. Helos aquí: ἐφώνησαν τοὺς γονεῖς αὐτοῦ τοῦ ἀναβλέψαντος καὶ ἠρώτησαν αὐτοὺς λέγοντες (9,18); ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις (19,40); en ambos casos se repite el complemento. Pero en estos casos, el primer complemento directo estaba seguido de un genitivo posesivo (αὐτοῦ, τοῦ Ἰησοῦ); era, pues, necesario añadir un pronombre después del segundo verbo para evitar la ambigüedad; de otra forma, en 9,18 se habría podido pensar que después de haber hecho venir a los padres del ciego, los fariseos interrogaron de nuevo al ciego (designado por αὐτοῦ); también en 19,40, sin la repetición explicativa de αὐτό, el verbo ἔδησαν podría tener por complemento a τὸν Ἰησοῦν, en vez de τὸ σῶμα. Puede verse también, entre los textos citados más arriba, 12,3: τοὺς πόδας αὐτοῦ; la repetición τοὺς πόδας αὐτοῦ, bien atestiguada, tendría, pues, más probabilidad de ser primitiva. Se ve que la ambigüedad era real en todos estos casos, puesto que *dos* personas (o cosas) habían sido nombradas entre los dos verbos; entonces se añade el pronombre para dar claridad a la frase. Pero cuando se alude a una sola persona como complemento de dos verbos como en el caso de Jn 19,13, desaparece toda ambigüedad. Puede objetarse todavía que la ambigüedad permanece a causa de los dos sentidos posibles de καθίζειν; y las discusiones actuales demostrarían con toda evidencia la ambigüedad del texto. Responderemos que para Juan, que usaba espontáneamente εἰς con sentido de *movimiento,* el texto no podía resultar ambiguo; lo es únicamente para nosotros, porque no acabamos de captar bien el valor dinámico de este εἰς en San Juan.

[31] Cf. J. BONSIRVEN, art. cit., 513. Este argumento no ha convencido a J. Blinzler (art. cit., 177), que se funda en algunos textos de Flavio Josefo para decir: «Diese Belege zeigen... dass dem Fehlen des Artkels in Jo 19,13 nicht die geringste Bedeutung zukommt» (Estos textos muestran..., que no hay que atribuir ningún significado a la falta de artículo en Jn 19,13). Por los textos que citaremos en las páginas siguientes podrá verse que la cuestión no es tan simple.

[32] Las ediciones de Merk, Nestle, Bover no mencionan ninguna variante. Pero pueder verse en von Soden que el artículo está atestiguado en el *textus receptus*. Está omitido por muchos testigos más importantes, a saber: P^{66} y el conjunto del texto alejandrino (salvo Δ y 054); en el texto occidental: por el códice D; en el texto cesariano: por el grupo Lake, por U 1071 2145 N. La lectura ἐπὶ τοῦ βήματος es, ciertamente, secundaria; parece ser una armonización con los otros textos en los que se repite la expresión (con el artículo): Mt 27,19; Act 26,6.17, mientras que ἐπὶ βήματος (sin artículo) no está atestiguado en ninguna otra parte del Nuevo Testamento.

lante del tribunal de Galión en Corinto (18,12-17): ἤγαγον αὐτὸν ἐπὶ τὸ βῆμα (v.12); ἀπήγασεν αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ βήματος (v.16); Σωσθένην τὸν ἀρχισυνάγωγον ἔτυπτον ἔμπροσθεν τοῦ βήματος (v.17); o cuando comparece ante el de Festo en Cesarea: ἑστώς ἐπὶ τοῦ βήματος Καίσαρός εἰμι (25,10). En Flavio Josefo, πρὸ τοῦ βήματος significa ante el tribunal oficial del magistrado romano en Efeso, Antioquía o Jerusalén [33].

Por otra parte, regularmente se encuentran en los papiros expresiones más estereotipadas, sin artículo delante de βῆμα. Se trata de fórmulas hechas, derivadas del vocabulario jurídico. Encontramos las expresiones πρὸ βήματος o ἐπὶ βήματος, ambas equivalentes al latín «pro tribunali» [34]; o también ἀπὸ βήματος [35]. No se trata tanto del lugar concreto a donde acuden denunciantes y acusados como de la *naturaleza* del lugar, de su *carácter judicial;* por esto, la falta de artículo: se encuentra «en tribunales», «ante el juez».

b) Extendamos ahora nuestra búsqueda también al uso de la expresión «sentarse en tribunal», que nos interesa más directamente. También aquí parece subyacer a los textos una norma casi constante. La fórmula καθίζειν ἐπὶ τοῦ βήματος, con el artículo, se lee de nuevo en los textos narrativos para hablar del magistrado que toma su puesto en el tribunal, en el lugar conocido, oficial, donde administra habitualmente la justicia («en *el* tribunal»). De esta manera se usa también la fórmula en el Nuevo Testamento, y, en concreto, respecto a Pilato en Jerusalén: καθημένου δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ βήματος (Mt 27,19); para Herodes Agripa en Cesarea: ὁ Ἡρώδης... καθίσας ἐπὶ τοῦ βήματος (Act 12,21); para Festo, también en Cesarea: (Festos) καθίσας ἐπὶ τοῦ βήματος (Act 25,6; cf. v.27). El mismo

[33] FLAVIO JOSEFO, *Ant. iud.* XVI 10,13.19 § 228.240 (el cónsul L. Léntulo, en Efeso); *Bell. iud.* I 9,2 § 185 (Escipión, gobernador de Siria, en Antioquía); II 14,9 § 308 y 15; I § 314 (Floro y Berenice, en Jerusalén). Numerosos ejemplos también en Plutarco: περιελθὼν δὲ τὸ βῆμα τοῦ βασιλέως *(Poplícola* 17,4); τὸ βῆμα τὸ ἐν Πνυκὶ πεποιημένον *(Temistocles* 19,7); πρὸς τὸ βῆμα βαδίζων *(Pericles* 8,6), etc.; cf. POLIBIO: ἀναβαίνειν ἐπὶ τὸ βῆμα (XV 24,4); κατασπάσαι τινὰ ἀπὸ τοῦ βήματος (XV 19,2); y también algunos textos en los papiros: προσκαρτερῶ τῷ τοῦ ἡγεμόνος βήματι *(P. Ox.* 486,10); παραγίνονται ἐπὶ τὸ ἱερότατον τοῦ κρατίστου ἡγεμόνος βῆμα *(P. Tebt.* 434); (κα)την(τη)κότος εἰς Ἀλεξάνδρειαν ἐπὶ τὸ σὸν βῆμα (PREISIGKE, *Sammelbuch* 5232,32), etc.

[34] Para πρὸ βήματος, véase: ἐν Ἑρμοπόλει μεικρᾷ πρὸ βήματος *(P. Strab.* 5,7); cf. ibid., 41,1; *P. Ox.* 237, V 13; *P. Amh.* 80,7; *P. Hib.* II 274,6; *P. Fouad I* 24,2: πρὸ βήματος μοι ἐνέτυχε. Para ἐπὶ βήματος, véase: ἐν Πατρικοῖς ἐπὶ βήματος (BGU, III 832,25); *P. Fouad I* 21,4: ἐν τῷ μεγάλῳ ἀτρίῳ, ἐπὶ βήματος.

[35] *P. Tebt.* 316,11 y 51-53: τὸν ἀπὸ βήματος χρηματισμόν. Cf. DIÓN CASIO, *Hist. rom.:* ἀπὸ βήματος τὰς τιμὰς αὐτῶν διατάξαι (60,17,3).

uso se encuentra entre los autores profanos, siempre para designar el tribunal oficial [36]; en un texto de Dión Crisóstomo, citado frecuentemente, se encuentra la misma expresión (con θρόνος) en sentido transitivo [37].

Pero cuando la fórmula está usada sin artículo (καθίζειν ἐπὶ βήματος), como en Jn 19,13, el sentido no es ya exactamente el mismo. El matiz varía según los diversos contextos. Para los textos narrativos, encontramos varios ejemplos en Flavio Josefo; se trata siempre de un tribunal de ocasión, si se puede llamar así; de una grada más o menos improvisada, instalada momentáneamente en un lugar cualquiera para permitir a los magistrados romanos ejercer la justicia durante sus desplazamientos [38]. Es lo que hace Pilato en el estadio de Cesarea: ὁ Πιλᾶτος καθίσας ἐπὶ βήματος ἐν τῷ μεγάλῳ σταδίῳ [39]. Cuadrato, gobernador de Siria, que instaló *un* tribunal en Lida [40]; el procurador Gesio Floro, que, llegado a Jerusalén desde Cesarea, erigió el suyo ante el palacio real [41]; finalmente, Vespasiano,

[36] Cf. PLUTARCO, *Mor.* 196E: καθίσας ἐν τῷ συμβουλίῳ παρ' αὐτὸν ἐπὶ τοῦ βήματος; y los papiros: ἐν τῷ ἀτρείῳ, (κα)θημένου αὐτοῦ ἐπὶ τῷ βήματι *(P. Yale* invent.1528 15-16; este papiro fue publicado por C. B. Welles en JRS 28 [1938] 41-49); el lugar indicado en este texto es el Atrium Magnum de Alejandría, es decir, «the tribunal in the judgment hall of the prefect of Alexandria» (art. cit., 48) (el tribunal en el atrio judicial del prefecto de Alejandría); se trata todavía de un lugar oficial en este texto de Dión Casio a propósito de César: ἔς τε τὴν ἀγορὰν (var. βασιλείαν) ἐσῆλθε καὶ ἐπὶ τοῦ βήματος... ἐπὶ τὸν δίφρον τὸν κεχρυσμένον ἐκαθίζετο (44,11,2). Cf. la expresión καθίζειν ἐπὶ τοῦ θρόνου en Diodoro Sículo (XVII 116,3) y en Flavio Josefo *(Bell. iud.* II 2,5 § 27): Ἀντίπατρος... προκαθίσας δ' ἐπὶ τοῦ θρόνου...

[37] Se trata del texto que ha sido frecuentemente relacionado con la escena evangélica de los ultrajes a Jesús; según Dión Crisóstomo *(De regno* IV 67), los persas, durante la fiesta de los Saceos, escogían entre los prisioneros a un condenado a muerte, al que hacía sentar sobre el trono del rey antes de ahorcarlo: λαβόντες... τῶν δεσμώτων ἕνα τῶν ἐπὶ θανάτῳ καθίζουσιν εἰς τὸν θρόνον τοῦ βασιλέως.

[38] El hecho de que Josefo use en estos textos la expresión sin artículo es significativo, cuando sabemos que en otros textos usa siempre la expresión πρὸ τοῦ βήματος con artículo. Citaremos aquí lo que escribía Westcott a propósito de Jn 19,13. El había comprendido perfectamente el significado de la omisión del artículo: «The absence of article before 'judgment seat'... probably indicates that this was an improvised and not regular tribunal» (La falta de artículo antes de la sede del juez indica probablemente que se trataba de un tribunal improvisado, no de uno regular). No aceptamos esta interpretación en lo referente al texto de Juan, pero muestra el significado que esa expresión sugería espontáneamente al eminente filólogo que era Wescott. La explicación que él propone se aplica perfectamente a todos los ejemplos de Josefo que vamos a citar.

[39] *Bell. iud.* II 9,3 § 172. En el texto paralelo de *Antiq. iud.* (XVIII 3,1 § 57), se dice explícitamente que este tribunal «había sido preparado (κατεσκεύαστο) en el estadio para disimular al ejército en la emboscada». Está claro, pues, que la tribuna había sido erigida en forma especial para esta ocasión.

[40] *Antiq. iud.* XX 6,2 § 130.

[41] *Bell. iud.* II 14,7 § 301. Se podrá objetar, quizás, que el tribunal se encuentra en Jerusalén; que se trata, por tanto, del tribunal oficial del procurador; tanto más que en el mismo contexto, y a propósito del mismo Gesio Floro, encontramos, un poco más abajo, la expresión πρὸ τοῦ βήματος con artículo *(Bell. iud.* II 14,9 § 308; cf. más arriba nt.33). Pero precisamente el tribunal, una vez instalado, puede y debe ser

después de la batalla de Tiberíades, «se sentó en una tribuna en Tariquea», sobre la orilla del lago [42]. La falta de artículo en estos casos permite suponer que el lugar no es el habitual; en los textos históricos de Josefo, el relato pone de relieve que en tal sitio o en tal otro se ha erigido *un* palco para el tribunal.

En otros contextos, la ausencia del artículo puede expresar un matiz diferente; puede atraer la atención sobre el carácter, la *naturaleza* (jurídica) del sitio en cuestión: es allí donde se administra la justicia [43]. Este último matiz es particularmente perceptible en un texto de Epicteto. Para impulsar a sus discípulos a preferir los bienes espirituales mejor que la gloria del consulado, el filósofo hace ver el aspecto mezquino de los privilegios inherentes a la carrera política: «Doce haces de varas, (el derecho de) sentarse tres o cuatro veces en tribunal (τρὶς ἢ τετράκις ἐπὶ βῆμα καθίσαι), de ofrecer juegos en el circo», etc. (IV 10,21). Se trata, evidentemente, no de tal o cual otro tribunal deter-

considerado como el tribunal oficial; este es el caso del segundo texto (§ 308: el artículo es anafórico); en el primer caso, por el contrario (§ 301), se trata del momento en que se instala el tribunal, y se ve que fue instalado en esta ocasión: «Hizo levantar un tribunal delante de este edificio y tomó asiento en él» (βῆμα πρὸ αὐτῶν θήμενος καθέζεται). Se trata, pues, de dos modos diferentes de considerar a un mismo tribunal: se describe el momento de su erección (y, por tanto, está claro que no se trata del lugar habitual) o la justicia que se administra en él (y entonces está considerado en su valor jurídico, como *el* tribunal oficial para administrar justicia).

[42] *Bell. iud.* III 10,10 § 532: καθίζει μὲν ἐπὶ βήματος ἐν Ταριχείαις. Puede verse un interesante texto paralelo de Diodoro Sículo (I 92,2): δικαστῶν... καθισάντων ἐπί τινος ἡμικυκλίου κατεσκευασμένου πέραν τῆς λίμνης (nótese aquí también el acento sobre el carácter improvisado del tribunal).

[43] La falta de artículo implica, pues, una consideración más abstracta y teórica, y, a veces, más jurídica. Para expresar la misma realidad (el hecho de que el juez se sienta en un tribunal) podrá usarse la expresión con artículo o sin él, según el matiz que se quiere dar; con artículo, la expresión indica el hecho concreto de que el juez se sienta; sin artículo subraya la naturaleza, el valor jurídico del hecho. Afortunadamente, poseemos un excelente ejemplo de esta diferencia en dos papiros que relatan exactamente el mismo hecho, pero desde dos puntos de vista diversos; se trata de una demanda de parte de ex soldados para obtener el derecho de ciudadanía, dirigida al tribunal del prefecto de Alejandría en el 63 d.C. El *P. Yale* (invent.1528 I; ver más arriba nt.36) nos transmite el relato popular de los mismos soldados, mientras que el *P. Fouad I* 21 nos ofrece la copia del proceso verbal oficial redactado por el prefecto. Los dos testimonios han sido estudiados y confrontados en dos artículos de *Zeitschrift der Savigny-Stiftung fur Rechtsgeschichte.* (Roman. Abteil.) 59 (1939) 376-89; 62 (1942) 366-76, a cargo de L. Wenger. Este eminente especialista del derecho antiguo los caracteriza del modo siguiente (art. de 1942, 371): el *P. Yale* es «erzählender Bericht politisch — in weiteren Sinn — gehalten» (un resumen narrativo redactado con miras políticas, en el sentido amplio); por el contrario, el *P. Fouad I* es «amtlicher Protokoll (juristich gehalten)» (un protocolo oficial de tipo jurídico). Ahora bien, según el primer texto, los veteranos saludaron al prefecto (κα)θημένου αὐτοῦ ἐπὶ τῷ βήματι (*P. Yale* I 16); he aquí el lenguaje jurídico del proceso verbal (*P. Fouad I* 21,4): «En el año 10 del emperador Nerón, Claudio César Augusto Germánico, 7 Sebaste, en el gran atrio, en tribunal (ἐπὶ βήματος)». Se advierte que esta última fórmula, sin artículo, debe caracterizar la naturaleza jurídica del puesto oficial, mientras que las palabras ἐπὶ τῷ βήματι (con artículo) en la narración de los soldados son la descripción de una cosa vista.

minado, sino del tribunal del cónsul considerado en abstracto, de la función judicial en cuanto tal [44].

De todo esto resulta evidente que, en la expresión que estamos examinando, también la presencia o ausencia del artículo tiene exactamente el sentido que le dan, en general, los gramáticos:

a) καθίζειν ἐπὶ τοῦ βήματος (con artículo) describe una acción concreta: el juez que se sienta en su tribunal (se trata entonces del tribunal ordinario, oficial);

b) καθίζειν ἐπὶ βήματος (sin artículo) puede tener dos matices distintos, no siempre claramente discernibles; en las narraciones concretas se omite el artículo para indicar que el juez toma asiento en *una* tribuna (que no es la habitual); otras veces, la expresión pone de relieve la *naturaleza* de tal acción (en nuestro caso, la naturaleza jurídica de tal acto): «Sentarse (o estar sentado) en tribunal» equivale a «ejercer la función de juez». Usada transitivamente, la expresión debería significar, por tanto, instalar alguno como juez.

Apliquemos lo expuesto a los textos de *Justino* y del *Evangelio de Pedro,* cuya importancia para la interpretación de Jn 19,13 hemos señalado ya; en ambos textos, la expresión está usada sin artículo. Podemos, pues, traducir el v.7 del *Evangelio de Pedro* de esta manera: «Y lo revistieron de púrpura y lo hicieron sentar sobre una cátedra de juez (ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως), diciendo: 'Juzga con equidad, rey de Israel'» [45]. En cuanto al texto de Justino, cuya expresión es idéntica a la de Jn 19,13, puede interpretarse según cualquiera de los dos matices que hemos expuesto. Podrá traducirse: «Lo hicieron sentar por burla en *un* tribunal (ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος) y le dijeron: 'Júzganos'» *(Apol.* I 35,6), lo que subrayaría, más bien, que el βῆμα en el que fue instalado Jesús no era propia-

[44] Se encuentran todavía otros ejemplos de la expresión sin artículo en la *Historia romana* de Dión Casio, que pertenece al mismo género histórico de las obras de Flavio Josefo. Como sucede con este último, la expresión designa casi siempre un tribunal de ocasión *(un* tribunal que no es el tribunal oficial): (Cleopatra) προεκάθετο δὲ... ἐπὶ τοῦ βήματος ἐπαργύρου καὶ ἐπὶ δίφρου ἐπιχρύσου (49,40,3); (Tiberio en un campo militar) ἐπὶ βήματος αὐτῷ καθημένῳ προσαχθείς (56,16,2); (Tiberio en el foro) ἐπεποίητο μὲν γὰρ βῆμα ἐν τῇ ἀγορᾷ, ἐφ' οὗ προκαθίζων ἐχρημάτιζε (57,7,2); (Gayo, en la ribera del mar) μετὰ τοῦτο ἐπὶ βήματος ἰζήσας... ἐκέλευσε (59,15,2); (Agripina) αὐτῷ... χρηματίζοντι... παρῆν, ἐπὶ βήματος ἰδίου καθημένη (6,33,7); (Severo, sobre una colina) τὸν Σεουῆρον ἐπί τε γηλόφου καὶ ἐπὶ βήματος ὑψηλοῦ καθήμενον (78,10,1); en el texto siguiente parece tratarse, más bien, de la fórmula jurídica «en tribunal»: (Augusto) ἐδίκαζεν ἐν τῷ παλατίῳ ἐπὶ βήματος προκαθήμενος (55,3,5).

[45] Y no «auf *den* Richterstuhl» (en *el* tribunal; HARNACK, en TU IX 2,13); o «sur *le* tribunal» (L. VAGANAY, *L'évangile de Pierre* 225).

mente el del procurador romano. Pero podría entenderse también así: «Lo hicieron sentar 'pro tribunali'; le hicieron asumir actitud de juez (en general)».

Todo esto puede parecer una sutileza. Pero hay que constatar que los textos helenísticos expresan matices diversos según el uso o la ausencia del artículo. Estos datos nos permiten ahora precisar el matiz del versículo juánico.

De los textos paralelos que hemos citado, parece legítimo deducir las conclusiones siguientes: ante todo, una conclusión negativa, que confirma lo que habíamos dicho anteriormente: la ausencia del artículo sugiere que no es Pilato el que se sienta en el tribunal. En efecto, ninguno de los dos matices que hemos encontrado en los textos para la expresión tomada en sentido intransitivo, se aplica exactamente al caso del magistrado romano; si se toma el versículo evangélico como integrado en una narración descriptiva, debería decir: ἐπὶ τοῦ βήματος, como en Mt 27,19, puesto que nos encontramos en el pretorio, en la residencia *oficial* del procurador [46]. Si, por otra parte, tomamos la expresión como fórmula técnica jurídica («pro tribunali»), parecería entonces que debía introducir un acto judicial, que en nuestro caso sería la condena de Jesús; pero precisamente esto *no* aparece en los versículos siguientes.

Si, por el contrario, ἐκάθισεν tiene sentido causal —por tanto, si es Jesús quien es instalado en el βῆμα—, la expresión cobra perfecto sentido. Como en los textos de Justino y del *Evangelio de Pedro,* si Juan usa la expresión sin artículo para mostrar a Jesús sentado en el tribunal, es precisamente porque no tiene ninguna importancia para él decir que Jesús se instalaba en un tribunal oficial (ἐπὶ τοῦ βήματος). Interesa mucho más al evangelista la *naturaleza* del lugar en el que se sienta Jesús que el que este lugar sea un *tribunal.* Aunque es difícil traducir la expresión con su matiz propio, sin embargo, no hay duda sobre su sentido: cuando Pilato hace sentar a Jesús en el βῆμα, es como si le hiciese asumir la postura y la función de

[46] Observemos que, cuando Juan usa ἐπί con un sustantivo para indicar un lugar determinado, pone siempre el artículo; con el sustantivo en genitivo (ἐπὶ τῆς θαλάσσης: 6,19; cf. 17,4; 19,19.31; 20,7; 21,1), en dativo (4,6; 5,2) o en acusativo (6,16.21; 9,6; 13,25; 21,4.20). Igualmente, en el Apocalipsis, la expresión ἐπὶ τοῦ θρόνου (o τῷ θρόνῳ) lleva siempre artículo (4,9; 5,13; 6,16; 7,10.15; 19,4; 21,5). Es un detalle más que demuestra cómo la ausencia del artículo en Jn 19,13 expresa un matiz especial que no podemos pasar por alto.

juez [47]. Jesús está sentado «pro tribunali», *la tribuna sobre la que es instalado es el símbolo elocuente de su poder de juez* [48]. Ilustraremos en seguida la gran importancia de esta conclusión en el plano exegético y doctrinal.

Los tres argumentos filológicos que hemos expuesto se complementan y confirman mutuamente y producen una casi certeza del sentido transitivo de ἐκάθισεν en Jn 19,13. Veremos en la tercera parte cómo la exégesis y la teología del texto prestan un valioso apoyo a esta interpretación. Pero antes debemos responder brevemente a una dificultad de orden histórico.

II. La realidad histórica

La objeción ha sido presentada, sobre todo, por Th. Zahn y J. Blinzler [49]: es impensable —dicen— que Pilato haya puesto de esta forma en ridículo el símbolo sacrosanto de su propio poder: la silla curul, que los Hechos llaman τὸ βῆμα Καίσαρος.

La objeción se funda en una confusión. Se razona como si el βῆμα fuese el asiento mismo del magistrado, la silla curul; parece que es así como muchos autores se imaginan la escena. Si fuera éste verdaderamente el sentido de las palabras de nuestro texto, surgirían, sin duda, dificultades. Realmente no se comprende fácilmente cómo podría Pilato instalar públicamente a un condenado a muerte sobre el asiento oficial donde él mismo suele administrar justicia. Pero el término

[47] La expresión καθίζειν ἐπὶ βήματος conserva, pues, el mismo sentido que encontramos en la fórmula usada por Platón (*Leyes* 873E): καθίζειν τινὰ δικάστην, designar a alguien o hacerlo sentar como juez.

[48] Podría proponerse la siguiente objeción: de hecho, la tribuna sobre la que fue colocado Jesús era la que servía de ordinario al magistrado romano; es, pues, lo mismo que si estuviese ἐπὶ τοῦ βήματος. Pero, como ya hemos observado, la misma realidad puede ser considerada desde diversos puntos de vista. Hemos constatado más arriba un caso semejante en el helenismo: πρὸ τοῦ βήματος (ante *el* tribunal, el tribunal oficial) no es idéntico a πρὸ βήματος (*en* juicio, en general). Igualmente aquí: si Juan hubiese querido insistir sobre el hecho de que Pilato instaló a Jesús en el propio tribunal, en el tribunal oficial, hubiera debido escribir: ἐπὶ τοῦ βήματος; por el contrario, al omitir el artículo, llama la atención sobre el carácter del lugar, sobre la función que le es atribuida allí a Jesús (al margen de las intenciones de Pilato); poco importa si *en realidad* se trata de la tribuna oficial.

[49] Cf. TH. ZAHN, *Das Evangelium des Johannes* (Leipzig [6]1921) 646 n.65; J. BLINZLER, art. cit., 179; cf. también el comentario de Westcott, Bernard, y A. FERNÁNDEZ TRUYOLS, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo* (Madrid [2]1954) 659 n.2: «Apenas vale la pena de mencionar la interpretación de algunos, a juicio de los cuales, tomado el verbo en sentido transitivo, no fue Pilato quien se sentó, sino que éste hizo sentar a Jesús. No se concibe que un magistrado romano se permitiera rebajar la majestad de la 'sella curulis' haciéndola ocupar por un reo».

βῆμα tiene un significado más amplio, como hemos podido ver en algunos de los textos citados más arriba [50]; designa no ya el asiento, sino la *tribuna* semicircular, en piedra o madera, sobre la que se colocaba la silla curul del magistrado, y donde se situaban a su alrededor los asesores y el canciller [51]. Ya con esto, la dificultad desaparece casi del todo; si Pilato hace sentar a Jesús sobre la tribuna que se encuentra delante del pretorio, nada obliga a pensar que le haya hecho sentar en la «silla curul»; esto resulta muy improbable [52]. Pudiera ser una silla cualquiera. Ateniéndonos al texto, basta que el asiento se encontrara sobre la tribuna desde la que Pilato se dirigía a los judíos y pronunciaba normalmente las sentencias.

No sólo desaparece la dificultad histórica, sino que la interpretación habitual se encuentra con una seria objeción. J. Blinzler reconoce que, si es Pilato quien se sienta en el tribunal, tendría que ser para pronunciar la sentencia de muerte [15]. ¡Pero tal sentencia ni siquiera es mencionada en la continuación del relato! Lo admiten la mayoría de los comentaristas [54]. En la realidad de los hechos, ¿quiere decir esto que Pilato no pronunció la condena? Esto es otra cuestión. El hecho mismo de que el βῆμα —tribuna obligatoria para las sentencias judiciales— haya sido levantado delante del pretorio, hace verosímil que se haya pronunciado realmente una condena por parte del procu-

[50] Algunos testimonios mencionan bien la tribuna a la que se sube, bien el trono en el que se toma asiento; cf. más arriba los textos de Dión Casio, 44,11,2 (nt.36) y 49,40,3 (nt.44).

[51] «Das βῆμα besteht aus einer einfachen Platte oder aus einer auf Stufen emporgehebenen Plattform, die sowohl Steinbau als Holzgerüst sein kann» (El βῆμα consiste en una simple losa o en una plataforma elevada con algunos peldaños, que puede ser una piedra fija o un entarimado) (REISCHL, art. βῆμα, en PAULY-WISSOWA, III 264; cf. THALHEIM, art. δικαστήρια, ibid., V 572: «einen erhöhten Raum [un lugar elevado] [βῆμα]».

[52] Cf. C. SCHNEIDER, art. κάθημαι: ThWbNT III 445 n.19, quien cree posible el sentido transitivo en Jn 19,13, pero añade con razón: «Doch dürfte es sich dabei natürlich nicht um die sella curulis handeln» (Naturalmente, no podría tratarse aquí de la silla curul).

[53] «Wenn er den Richterstuhl bestieg, dann deshalb, ... weil er ein formelles Todesurteil zu erlassen hatte» (Si ha subido al tribunal, entonces ciertamente..., porque debía pronunciar una sentencia formal de muerte) (art. cit., 76).

[54] Cf. W. GRUNDMANN, *Die Geschichte Jesu Christi* (Berlín [2]1956) 338: «Die Berichte aller vier Evangelien berichten nichts von einer ausdrücklichen Verurteilung Jesu durch Pilatus» (Los informes que tenemos por los cuatro evangelios no hablan en ninguna parte de una expresa condena de Jesús por parte de Pilato). E. J. Blinzler, igualmente: «Die Evangelisten sagen nun freilich nicht ausdrücklich, dass Pilatus ein formelles Todesurteil gesprochen hat» (Los evangelistas en realidad no dicen expresamente que Pilato haya pronunciado una sentencia formal de muerte) (*Der Prozess Jesu* 171).

rador [55]. Probablemente , la condena está indicada en forma implícita en el v.16: «Entonces lo entregó (παρέδωκεν) a ellos para que fuera crucificado».

La opinión original de J. Blinzler no parece sostenible [56]. Cree que las palabras ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν del v.14 formarían parte de la sentencia judicial: enunciarían el cargo formulado por Pilato; habría que entenderlas así: «Este se ha hecho pasar por el rey de los judíos»; en el v.16 vendría, por tanto, la proclamación del castigo por el delito político ya indicado. Tal interpretación, se piensa, explicaría los términos solemnes que introducen la escena en los v.13*b*-14*a*. Pero toda esta exégesis resulta forzada. Si el v.14*b* pertenece ya a la sentencia, ¿cómo puede Pilato decir todavía en el versículo siguiente: «¿Crucificaré a vuestro rey?» La incertidumbre del magistrado demuestra claramente que en ese momento la decisión no estaba todavía tomada. La declaración ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν que precede no puede, pues, formar parte de la sentencia; tiene un sentido totalmente distinto [57]. El hecho de que en el Evangelio no se lea la fórmula de la condena, ha sido claramente advertido por el autor de los *Hechos de Pilato* (recensión B) quien

[55] Esta es la opinión común. Según J. Blinzler (art. cit., 183), la mayoría de los especialistas en derecho antiguo que se han ocupado de la cuestión admiten que la intervención de Pilato fue una verdadera condena a muerte. Véase, sobre todo, L. WENGER, *Über erste Berührungen des Christentums mit dem römischen Rechte:* Miscelanea G. Mercati V (Studi e Testi, 125) (Città del Vaticano 1946) 577: «... Spricht er (Pilatus) das Todesurteil, das nicht bloss eine Bestätigung des Todesurteil des Synedrions, sondern ein formal davon ganz unabhängiges selbständigen römischrechtliches Urteil ist» (... Él [Pilato] pronuncia la sentencia de muerte, que no es simplemente una confirmación de la sentencia de muerte del Sanedrín, sino una sentencia formal, totalmente independiente de la primera, valedera por sí misma según el derecho romano); y añade en nota que tal condena está indicada en los cuatro evangelios con el término παρέδωκεν (Jn 19,16). Cf. BULTMANN, 515 n.2: «ist das παρέδωκεν so gemeint, dass er das von den Juden verlangte Urteil spricht» (... παρέδωκεν se entiende de modo que expresa la sentencia pedida por los judíos).

[56] Art. cit., 180-181 y la nt.18. En esta nota dice que si, a partir de Harnack, todavía se encuentran partidarios del sentido transitivo de ἐκάθισεν en Jn 19,13, se debe a que no llegan a ver en la declaración del v.14*b* «(ein) Teilglied der richterlichen Entscheidung» ([una] parte tomada de la decisión judicial). Con L. Wenger y otros exegetas, creemos que es imposible ver una sentencia judicial en las palabras «He aquí vuestro rey». Pero la observación de Blinzler tiene, al menos, el mérito de subrayar claramente un punto importante: la introducción histórica solemne de 13*b*-14*a* no puede servir más que para destacar las palabras «He aquí vuestro rey». De aquí los esfuerzos de Blinzler para hacer entrar estas palabras en la sentencia judicial propiamente dicha.

[57] Cf. ya entonces el artículo de P. Corssen en ZNW 15 (1914) 339: «Der Ausspruch ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν ist doch nicht die Sentenz, die er als Richter fällt» (La expresión ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν no es, pues, la sentencia que él pronuncia como juez). En la tercera parte indicaremos el sentido de esta declaración de Pilato.

añade al relato evangélico una condena en forma reglamentaria [58].

La conclusión parece imponerse: las palabras «¡He aquí vuestro rey!» del v.14*b* no constituyen la sentencia del magistrado romano y no deben ser unidas al v.16, sino a los versículos precedentes (13-14*a*), en los que encontramos la expresión ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος. Los dos v.13-14 forman un conjunto estrictamente enlazado y deben ser explicados juntos. Abordemos ahora tal interpretación desde el punto de vista de la exégesis y de la teología de San Juan.

III. EXÉGESIS Y SENTIDO DOCTRINAL DEL TEXTO

Los versículos que estamos estudiando pertenecen a la última fase del proceso de Jesús ante Pilato (19,13-16) y describen su punto culminante. La importancia y la gravedad del momento son subrayadas con fuerza por San Juan: el hecho sucede «en el lugar llamado Lithóstrotos, en hebreo Gabbatha»; se indican también el día, el cuadro litúrgico, la hora de la escena: «Era el día de la preparación de la Pascua, hacia la hora sexta». El que se refieran las circunstancias con tanta insistencia, se explica solamente porque el episodio que sigue reviste un significado extraordinario a los ojos del evangelista. Lo reconoce la mayoría de los comentaristas; sin embargo, de ordinario, atribuyen la importancia de estos versículos al hecho de que se narre en ellos la *condena* de Jesús [59].

Tal explicación es inverosímil. En efecto, obliga a reconocer en el texto un error evidente de composición, y en el

[58] P. VANNUTELLI, *Actorum Pilati textus synoptici* (Romae 1938) 88-89: «Dopo, 'Pilato si assise sul trono per pronunciare la sentenza (ἀπόφασιν)... e pronuncio la sentenza e gli disse (a Gesù): 'La tua nazione testimonia contro di te che vuoi essere re. Per questo ordino che tu sii battuto con quaranta colpi di verga, come richiedono le leggi reali, che sii deriso e infine crocifisso'. Dopo questa sentenza (ἀποφάσεως) di Pilato, i giudei cominciarono a colpire Gesù», etc. (9,5-10,1).

[59] Cf. Belser: «Wegen der einzigen Wichtigkeit des Moments, in welchem Pilatus den Richterstuhl besteigt, um das Todesurteil über Jesus zu fällen, fügt der Evangelist Tag und Stunde bei» (A causa de la importancia singular del momento en que Pilato sube al tribunal para pronunciar la sentencia de muerte contra Jesús, añade el evangelista el día y la hora). En el mismo sentido Godet, Corluy, Loisy, Tillmann, Hoskyns, Wikenhauser. Cf. J. BLANK, *Die Verhandlung vor Pilatus Jn 18,28-19,16 im Lichte johanneischer Theologie:* BZ 3 (1959) 60-81; cf. 80: «Joh hält, um die Bedeutsamkeit der heilsgeschichtlichen Stunde zu unterstreichen, Ort, Tag und Stunde fest» (Juan fija el lugar, día y hora para subrayar la importancia significativa de la hora en la historia de la salvación); pero omite precisar por qué este momento tiene tal importancia; sin embargo, el contexto deja entrever que, para él, la importancia viene del hecho de que era el momento de la condena de Jesús. Así también J. BLINZLER, art. cit., 176-77.

pensamiento, una falta de nexo lógico. En realidad, las circunstancias solemnes que hemos mencionado no introducen la sentencia judicial de Pilato, sino su declaración: «¡He aquí vuestro rey!» La condena, según la opinión común, no llega hasta el fin de la narración, en el v.16; y en ese momento sólo queda sugerida en forma más o menos indirecta e implícita. En otras palabras, nada indica, desde el punto de vista literario, que haya que buscar aquí el punto culminante de la narración; no es sobre la condena en cuanto tal sobre lo que se centra la atención del evangelista. Se ve así la paradoja; cuatro circunstancias subrayarían la importancia de un hecho, pero Juan no vería necesario ni siquiera indicar claramente el hecho mismo [60].

El error de la interpretación habitual consiste, probablemente, en tratar de hacer aquí únicamente una exégesis histórica; sin preocuparse de los problemas literarios, parece interesarse únicamente en la reconstrucción de las etapas del proceso de Jesús. Por este motivo se presta atención solamente a la conclusión del proceso, a la sentencia de Pilato. De aquí el título que suele darse a estos versículos: «La condena de Jesús», ¡aunque el texto no habla de condena! El texto es, sin duda, privilegiado para los fines de la investigación histórica, puesto que en él se encuentran cuatro circunstancias precisas; además, la hora indicada, que parece inconciliable con la que se lee en Marcos (15,25), ha permitido a los historiadores ejercitar toda su sagacidad para hacer concordar a los dos evangelistas.

Pero más allá de la reconstrucción exacta de la realidad histórica, ¿no será igualmente importante la versión característica que de ella da cada uno de los autores? Sólo ella permite en realidad percibir las interpretaciones teológicas incorporadas a la narración. Para descubrirlas hay que tratar,

[60] La expresión de Belser, citada en la nota precedente, está, sin embargo, más matizada que la de otros comentaristas: el momento importante que Juan subraya, dice él, es aquel en que Pilato se sienta en el tribunal para pronunciar la sentencia de muerte; pero aquí se dan *dos* acciones: una, indicada en el v.13*a* (Pilato *se sienta*); la otra, en el v.16 (la *condena*). Belser ha observado atinadamente que las circunstancias en 13*b*-14*a* introducen directamente la primera acción, expresada en las palabras ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος. Pero, si se toma esta expresión en sentido intransitivo, ya no se le ve el interés. Cf. la acertada observación de Loisy: «¿Sería tan extraño que Pilato haya ocupado su asiento?» (868); «No se ve por qué el evangelista, que se abstiene de mencionar la sentencia condenatoria, iba a mencionar este detalle de procedimiento» (867). La respuesta del P. Lagrange a esta dificultad no es muy satisfactoria: «No es raro que un historiador omita decir expresamente lo principal que es evidente por sí mismo». Es más seguro ver, ante todo, lo que el autor realmente *dice* y dar más importancia a lo que él mismo ha querido poner de relieve; resulta arriesgado considerar como principal lo que el autor ha dejado implícito.

ante todo, de estar atentos al vocabulario propio del autor, a la selección del material, a los recursos de composición, al problema de la estructuración de las distintas perícopas en contextos más amplios. Sólo de esta manera es posible poner en evidencia las verdaderas intenciones de cada autor, juntamente con los temas doctrinales que desarrolla en su narración.

En nuestro caso veremos dos temas íntimamente ligados entre sí: el de la realeza de Jesús y el del juicio.

1. La realeza de Jesús

Si se examina de cerca la construcción de los v.13-14, se verá que las cuatro circunstancias de la escena están agrupadas de dos en dos y destacan igualmente lo que precede y lo que sigue. Las dos primeras (concernientes al lugar) se unen directamente a los verbos ἤγαγεν y ἐκάθισεν; las otras dos (sobre el tiempo y la hora), aunque separadas gramaticalmente de los dos verbos (ἦν δὲ...), sin embargo, se refieren a ellos en cuanto al sentido. Las cuatro circunstancias ponen, pues, de relieve las palabras ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος. Pero esta expresión, a su vez, está unida con el final del versículo (καὶ λέγει) más allá del paréntesis de las cuatro circunstancias. El acto de hacer sentar a Jesús en el tribunal recibe, por así decirlo, su comentario en las palabras del v.14, al final: «¡He aquí vuestro rey!» Ahora se comprende mejor cómo los dos v.13-14 forman una bella unidad: todo converge en las palabras de Pilato: Ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν. Y sea el gesto con que Pilato hace sentar a Jesús en el tribunal, sean las circunstancias de lugar y tiempo, dan a la declaración del procurador un peso extraordinario. En el v.14*b* (junto con el 15*a)* es donde hay que buscar el verdadero centro de la perícopa.

Si Juan, y sólo él entre los evangelistas, recuerda que Jesús ha sido hecho sentar un momento en un tribunal, es precisamente porque tal gesto tomaba, ante sus ojos de creyente, un profundo sentido simbólico y teológico. Hay que recordar que en todo el relato joaneo de la pasión, desde 18,33 a 19,22, domina el tema de Jesús-Rey [61]. El

[61] Véase, sobre todo, J. BLANK, art. cit., 68-81; cf. FEUILLET en *Introduction à la Bible* II (Tournai 1959) 637: «La pasión no sólo es voluntaria, sino que llega a ser una epifanía de Cristo Rey».

término βασιλεύς se repite hasta doce veces. El tema de la realeza está introducido desde el comienzo del primer diálogo con Pilato (18,37: «¿Eres tú el rey de los judíos?») y se concluye en el relato de la crucifixión: la cruz de Jesús es, para Juan, como un trono [62].

En el proceso ante Pilato, este motivo teológico se articula en cuatro fases sucesivas: *a)* en el primer diálogo con Pilato (18,33-38*a*), Jesús declara ser rey, y explica la verdadera naturaleza de su realeza; *b)* en la escena de los ultrajes (19,2-3), Juan omite varios detalles contenidos en la narración sinóptica, para conservar precisamente aquellos que deben subrayar la dignidad real de Jesús: la corona de espinas, el manto de púrpura y las palabras de los soldados: «¡Salve, rey de los judíos!», sin agregarle, como Mateo, que fueron pronunciadas por burla [63]; *c)* en los v.19,4-7 (escena del *Ecce Homo*), que anticipan ya los de 19,13-16, Jesús es presentado a los judíos revestido de las insignias reales, con la corona y la púrpura (19,5), mientras que Pilato dice a los judíos: «¡He aquí el hombre!», lo que evoca para el evangelista, probablemente, el título de Hijo del hombre [64]; *d)* finalmente, nuestra escena del Lithóstrotos (19,13-16), paralela a la de 19,4-7, sin que tampoco sea una mera copia; la segunda va más allá de la primera; ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν del v.14 vuelve a tratar el ἴδε ὁ ἄνθρωπος del v.5, sintetizando todos los datos de este versículo [65]. Se trata verdaderamente de la escena final del

[62] «La cruz se ha convertido en trono» (M. DIBELIUS, *La signification religieuse des récits évangéliques de la Passion:* RHPhilRel 13 [1933] 41); «Er kennzeichnet das Kreuz als den Thron diesen Königs» (Caracteriza la cruz como el trono de este rey) (W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevengelium* [Münster-Westfalen 1960] 31).

[63] Con J. Blank (art. cit., 73), se puede, pues, describir así el sentido de la escena: «Jesus wird, dies ist der Sinn der Szene bei Joh, *als König investiert und inthronisiert, um die erste Huldigung entgegenzunehmen»* (Este es el sentido de la escena en Juan: Jesús *es investido y entronizado como rey para recibir los primeros honores)* (la cursiva es del texto).

[64] Ver los comentarios de Westcott, Moffatt, Loisy, Barrett; igualmente, J. BLANK, art. cit., 75, y J. GRILL, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums* p.1.ª (Tübingen 1902) 50 nota.

[65] J. Blinzler (art. cit., 179) objeta que la escena de 19,13ss no puede tener un sentido análogo a la del *Ecce Homo.* ¿Por qué no? La repetición de los mismos temas dentro de una progresión con nuevos desarrollos es una de las características fundamentales del estilo de composición «concéntrica» de Juan. En nuestro caso, la progresión es claramente perceptible cuando se pasa de 19,4-7 a 19,13-16; en la primera escena, Jesús lleva las insignias reales; en la segunda está sentado en actitud de rey y de juez; en la primera se le llama «hombre»; en la segunda, «rey»; tras la primera declaración: «He aquí el hombre», los judíos gritan simplemente: «Crucifícalo»; pero, después de la proclamación de la realeza de Jesús, su grito se acentúa: «¡Fuera, fuera! ¡Crucifícalo!»; a 19,13-16 no correspondía todavía nada equivalente en 19,4-7. Los temas indicados en la primera escena alcanzan su pleno desarrollo en la segunda.

proceso aun desde el punto de vista del tema de la realeza. Pilato hace sentar a Jesús ante los judíos y les proclama públicamente: «¡He aquí vuestro rey!» A los ojos de Juan, estas palabras son como una profecía involuntaria, una *proclamación oficial* de la realeza mesiánica de Jesús.

2. Jesús, juez de los judíos

Hay otra idea que también está evocada en el *gesto simbólico* de Pilato descrito en el v.13. Hay que recordar el matiz exacto de la expresión ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος tal como hemos procurado precisarla más arriba. Juan no dice que Jesús fuera instalado sobre un *trono* (que sería el asiento de un rey), sino que es hecho sentar «pro tribunali»; está allí, delante de los judíos, en la actitud y en la función de *juez*. Se unen, pues, aquí dos temas: el de la realeza de Jesús (proclamada por Pilato y rechazada por los judíos) y el del juicio de los judíos (simbolizado por el gesto del magistrado, pero realizado de hecho por los mismos judíos). Este segundo motivo no es menos importante que el primero, y es precisamente su estricta conexión lo que confiere a nuestro texto todo su significado en la estructura del cuarto evangelio.

Juan había hablado ya más de una vez sobre el juicio de Jesús: «El Padre no juzga a nadie; todo el poder de juzgar se lo ha confiado al Hijo» (5,22); Cristo ha sido constituido juez supremo precisamente en su calidad de Hijo del hombre (5,27); ha venido a este mundo para un proceso (9,39). Pero lo que importa es comprender bien la verdadera naturaleza del juicio de Cristo [66]; éste es realizado por los mismos hombres mediante su actitud ante la luz y la verdad. Para San Juan, el juicio consiste precisamente en rechazar la luz (3,19); los hombres son sometidos al juicio porque rechazan creer en la palabra de Jesús (5,24); «El que me rechaza y no acoge mis palabras, ya tiene quien lo juzgue; la palabra que he proclamado, ésta lo juzgará en el último día» (12,48). El juicio no es, pues, más que el rehusar acoger su palabra de verdad. Tal juicio es ya una condena, la κρίσις es una κατάκρισις [67]; es, sin embargo,

[66] Sobre la noción de juicio en el cuarto evangelio cf. D. MOLLAT, art. *Jugement:* SDB IV 1379-85; R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1948-53) 379-86 «Die κρίσις der Welt» *(La crisis del mundo)*; A. CORELL, *«Consummatum est». Eschatology and Church in the Gospel of St. John* (London 1958) 162-65.

[67] Son juzgados solamente aquellos que rechazan a Cristo (3,18; 12,48); los que creen no son juzgados (3,18; 5,24).

el mismo hombre quien pronuncia la propia condena con su elección negativa.

Sin duda, Juan se ha sentido impresionado vivamente porque el tema del juicio ha sido evocado aquí en forma elocuente en el plano simbólico. En el último enfrentamiento con los judíos, Jesús es verdaderamente su juez, ya que en aquel momento consuman su rechazo del Rey-Mesías. La fuerza dramática de la escena está acentuada por la unión de los temas del juicio y de la realeza. Jesús había llevado su testimonio ante los hombres para que fuera acogido por ellos con la docilidad de la fe (18,37); éste debería ser el fundamento de su realeza espiritual. Al final del proceso, Pilato proclama abiertamente la realeza de Cristo ante los judíos; pero ellos responden con un único grito: «¡Fuera, fuera! ¡Crucifícalo!» Esta elección los juzga. Se comprende así lo impresionante de la situación, ya que, *precisamente en este instante, Jesús está allí en silencio delante de ellos, en actitud de juez.* Precisamente es *juez* de ellos porque no quieren que sea su *rey*.

En tal caso, otro texto de la escena del Calvario asume su pleno significado. El texto de la cruz daba a conocer en tres lenguas que Jesús de Nazaret era el rey de los judíos. Juan añade que muchos judíos leyeron tal inscripción, porque el lugar de la crucifixión estaba cerca de la ciudad (19,20). ¿A qué viene este detalle? Se advierte cómo el evangelista se preocupa constantemente de la actitud de los judíos frente a la revelación. En el momento supremo de la exaltación de Cristo en la cruz, en el v.20, parece querer indicar que la afirmación pública de la realeza de Jesús por medio de la inscripción de la cruz era como una última invitación dirigida a los judíos, una última posibilidad que se les concedía; ellos leyeron la declaración oficial que decía que Jesús era rey. Pero, una vez más, todo acaba en un rechazo: ellos solicitaron oficialmente al procurador que cambiara el título de la cruz.

Si volvemos a situar ahora los v.19,13-16 en el contexto general del proceso de Jesús, quedamos impresionados por una característica que se repite frecuentemente en San Juan, y que ha sido llamada la ironía del cuarto evangelio [68]; en el plano humano, Jesús es el acusado, el condenado por los hombres; pero en el plano simbólico, en el plano religioso de la historia de la salvación, es Jesús quien en realidad juzga a

[68] Cf. H. CLAVIER, *L'ironie dans le quatrième évangile:* Studia evangelica (TU 73) (Berlin 1959) 261.276; para la ironía dramática en el relato de la pasión ver 273-75.

los hombres. En forma semejante, la cruz, instrumento de suplicio y de infamia para Jesús de Nazaret, se convierte para el Rey-Mesías en un medio de salvación, de victoria. Es un ejemplo típico de esa inversión de situaciones que se encuentran regularmente en el evangelio de Juan [69].

3. Las circunstancias

En la explicación propuesta más arriba, la importancia de la escena aparece con toda evidencia. Estamos verdaderamente en el punto culminante del proceso [70]. Por esto, el evangelista ha registrado cuidadosamente todas las circunstancias: lugar, día del ciclo litúrgico de las fiestas hebreas, hora del día.

Podemos, pues, preguntarnos con todo derecho si las diversas indicaciones de lugar y tiempo no tendrían para Juan un valor simbólico y teológico. Son muchos los autores que así lo creen [71]; y de hecho es bastante probable. Más difícil, sin embargo, es llegar a precisar en qué consiste exactamente este simbolismo. Por este motivo, el último párrafo tendrá que contar necesariamente en cierta medida con algo de conjeturas.

De los dos nombres, griego y arameo, que indican el lugar en el que se desarrolla la escena, sólo el segundo puede

[69] Cf. J. BLANK, art. cit., 64-65: «das Stilmittel der vertauschten Rollen» (el recurso estilístico de la inversión de papeles); éste observa que, en el proceso en el pretorio, los judíos son los querellantes; Pilato, el juez, y Jesús, el acusado; pero que en la realidad sucede exactamente lo contrario; el verdadero acusador y el verdadero juez es Jesús, y los acusados son los judíos. «Daher ist in dieser Situation fast jedes Wort paradox. Jede Handlung hat ihren Vordergrund, aber auch ihre Hintergründigkeit» (De aquí que en tal situación casi cada palabra es una paradoja. Toda acción tiene su sentido inmediato y, al mismo tiempo, su resonancia profunda).

Se ve, pues, cómo toda esta escena, igual que otras muchas del cuarto evangelio, deba entenderse, simultáneamente, en dos planos diversos: plano histórico y plano espiritual. El primero, ordinariamente, evoca y sugiere el segundo; la realidad sensible se hace signo y símbolo de la realidad religiosa. Admitimos, pues, la regla del «doble sentido» para el caso de Jn 19,13, pero no en el sentido de aquellos que toman ἐκάθισεν en dos sentidos *gramaticalmente* diferentes.

[70] Cf. P. GARDNER-SMITH, *Saint John and the Synoptic Gospels* (Cambridge 1938) 67: «The exact place and time are stated, 'It was the day of Preparation, about the sixth hour'. This ist the climax of the drama» (Se refiere el lugar y el tiempo exacto: «Era el día de la Preparación, cerca de la hora sexta». Este es el punto culminante del drama).

[71] Sobre las ubicaciones en general, dice D. Mollat: «Todas las ubicaciones en el cuarto evangelio... tienen un significado teológico» *(Le vocabulaire spatial du quatrième évangile:* Studia evangelica [TU 73] 322). Sobre Jn 19,13s véase Loisy, 868, y J. Bonsirven, *La notation chronologique de Jean 19,14 aurait-elle un sens symbolique?:* Bib 33 (1952) 511-15, así como los comentarios de Westcott, Lagrange, Hoskyns, Bultmann, Lightfoot.

haber sido mencionado con intención simbólica [72]: el término *Gabbatha.* Se discute todavía sobre la naturaleza exacta de su derivación etimológica, pero es cierto que la palabra entronca con la raíz *gab,* e «indica, en general, la idea de lugar eminente, elevado» [73]. Se trata, pues, de un lugar que el lenguaje popular designaría como la Altura, la Eminencia. Tal modo de designar el lugar es ciertamente muy apropiado, si debe tratar de sugerir el significado de un acontecimiento como el que hemos descrito; es precisamente sobre esta «altura» donde Pilato proclama públicamente la realeza de Jesús ante los judíos.

Mucho más importante, sin embargo, se muestra la doble circunstancia de tiempo: «Era la preparación de la Pascua, hacia la hora sexta» (v.14). Ante todo, precisemos que las dos indicaciones parecen deber tomarse como un solo conjunto, ya que la segunda no es más que una ulterior especificación de la primera [74]. En otros términos, no hay que buscar cuál es el sentido de la hora sexta en forma general, independientemente del contexto de la Pascua (refiriéndose, por ejemplo, a Jn 4,6, como hace Lightfoot). Aquí interesa solamente qué podía significar la hora sexta del día que precedía a la Pascua, es decir, del 14 de Nisán. A este respecto contamos con la información precisa que nos da un texto judío, el tratado sobre la Pascua *(Pesaḥim)* en la Mišna y en el Talmud babilonio [75]. Durante la celebración de la Pascua hebrea, ningún alimento fermentado podía guardarse en las casas hebreas; según Rabbí Meir (hacia el 130), estaba permitido comer alimentos fermentados hasta la hora quinta del 14 de Nisán, mientras que Rabbí Yehudah lo permitía solamente hasta la hora cuarta. En cualquier caso, todos estaban de acuerdo en declarar que había que quemar todo lo que quedaba al comienzo de la hora sexta [76]. Un reglamento parecido existía para los trabajos: en Galilea, cualquier trabajo quedaba inte-

[72] El primero, Lithóstrotos (que significa lugar empedrado, embaldosado), indica simplemente que el lugar estaba recubierto de piedras, de losas; tratándose de un lugar que tiene un apelativo, puede traducirse con la *Biblia de Jerusalén:* «en el lugar llamado el Embaldosado». Cf. Sr. MARIE ALINE DE SION, *La forteresse Antonia à Jérusalem et la question du prétoire* (Jerusalén 1955) 223-27 (sobre «Lithóstrotos»); J. STARCKY, *Lithostroton:* SDB V 398-405.

[73] P. BENOIT, *Prétoire, Lithostrotos et Gabbatha:* RB 59 (1952) 548; cf. Sr. MARIE ALINE DE SION, o.cit., 227-35.

[74] En el v.13*b* la indicación del lugar está compuesta de dos miembros (nombre del lugar en griego y en arameo); el paralelismo con los dos miembros del v.14*b* (sobre la circunstancia de tiempo) sugiere que también éstos deben tomarse como un todo (la hora sexta del día de la preparación).

[75] Estos textos han sido reunidos en el artículo ya citado de J. BONSIRVEN, 514.

[76] Mišna, *Pesahim* 1,4-5; *Talmud de Babilonia* fol.4*b* (GOLDSCHMIDT, II 350).

rrumpido a partir de la mañana del 14 de Nisán; en Judea, sin embargo, se permitía continuar el trabajo hasta el mediodía de la vigilia de la Pascua [77]. Se ve cómo a la hora sexta del 14 de Nisán, lo más tarde, comenzaba la observancia de la gran solemnidad. Situada en el contexto cultual hebreo, la expresión de Jn 19,14*a* significaría, pues: cuando Jesús fue instalado sobre el βῆμα y Pilato declaró «¡He aquí vuestro rey!», era justamente la hora en que los judíos comenzaban a celebrar oficialmente la Pascua.

Al dar esta indicación del tiempo, parece que Juan llevaba una intención teológica [78]. La Pascua que se iniciaba en aquel momento era aquella en que iba a cumplirse la salvación del mundo. Dos hechos fundamentales y complementarios subrayan su sentido a los ojos de Juan: la proclamación de la realeza mesiánica de Jesús y la condena del pueblo hebreo. Nos encontramos verdaderamente en un giro decisivo en la historia de la salvación [79].

Pero tal importancia, ¿no habría que atribuirla, más bien, a la exaltación de Cristo en la cruz? Creemos que no pueden disociarse las dos escenas: la del Lithóstrotos y la del Gólgota. Ambas están estrechamente ligadas entre sí, desarrollan exactamente los mismos temas y en el fondo tienen el mismo significado teológico: la proclamación de la *realeza* de Jesús

[77] Mišna, *Pesaḥim* 4,1.5.6.

[78] Gran parte de los autores, tanto antiguos como modernos, se preocupa aquí de una sola cuestión: cómo concordar la circunstancia cronológica de Jn 19,14 (fin del proceso a la hora *sexta)* con la de Mc 15,25 (crucifixión de Jesús a la hora *tercia).* No entraremos en tales discusiones (puede verse, por ejemplo, J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu* exc.12: «Die Stunden der Karfreitags» 190-94); baste aquí decir que muchos autores hacen notar su preferencia por la cronología de Juan. Otro problema es saber si la indicación cronológica tiene un sentido simbólico. Muchos Padres lo habían entendido así (Cirilo de Alejandría, Eutimio, Agustín, Beda), pero las explicaciones dadas permanecen muy extrínsecas al contexto. Entre los modernos se han propuesto diversas explicaciones (ver más abajo en el texto y en la nota siguiente). No compartimos la de J. Bonsirven (art. cit.), quien opina que la indicación cronológica sirve para designar a Jesús como el verdadero ázimo: la normativa hebrea sobre la hora sexta del 14 de Nisán no concierne solamente al uso de los ázimos, sino también a los trabajos manuales. Es, pues, arbitrario aplicar a Jn 19,14 solamente la regla de los ázimos; esta aplicación sería además muy extraña a todo el contexto. En los textos hebreos citados más arriba como trasfondo de nuestro texto es preferible considerar simplemente que la hora del 14 de Nisán señala el comienzo de la fiesta.

[79] Cf. Lagrange (igualmente Hoskyns): «(Juan) ha concedido una gran importancia a este momento, porque éste marca el fin del judaísmo»; cf. Westcott: «The marking of the day and hour fixes attention on the crisis of the history» (La anotación del día y hora centra la atención sobre la crisis [juicio] de la historia); Bultmann también admite la posibilidad de un sentido simbólico, pero cree que la hora sexta indicaría el momento en que los corderos de la fiesta eran inmolados. Esta explicación no es válida, porque los corderos eran inmolados ciertamente el 14 de Nisán; pero no a partir de la hora sexta, sino inmediatamente antes del mediodía (cf. STRACK-BILLERBECK, IV-1 47-48). Además, el simbolismo de la inmolación del cordero pascual se aplica directamente a la *muerte* de Cristo en la cruz, no al juicio de los judíos o a la proclamación de la realeza de Jesús.

(por medio de Pilato en el Lithóstrotos, con la inscripción de la cruz en el Calvario) y el rechazo de los judíos, que constituye su condena (v.15, en el pretorio; v.20-22, durante la crucifixión) [80]. El episodio del pretorio puede ser considerado como una anticipación figurativa del acontecimiento del Calvario: Jesús es proclamado rey, en el Lithóstrotos, pero conocerá su verdadera exaltación sobre el trono de la cruz; Jesús, sentado sobre el βῆμα, juzga al mundo, que rehúsa su realeza; pero es con el rechazo de acoger al Mesías crucificado con lo que el mundo consumará la propia condena. En el pretorio estábamos todavía en el plano del «signo»; sobre la cruz, la realeza de Jesús y el juicio del mundo llegarán a ser una realidad definitiva.

Justamente, los estudios recientes han subrayado el aspecto jurídico del cuarto evangelio. Toda la vida de Jesús se desarrolla allí en el marco de un gran proceso «que pone a Jesús en oposición con el mundo» [81]. En tal estado de cosas, se comprende de golpe la considerable importancia que tiene nuestro texto en el desarrollo del proceso, puesto que en él se presenta a Jesús como juez de los judíos. El prólogo había apuntado el tema dominante de la narración: «Vino a su casa, y los suyos no lo acogieron» (1,11). Tal rechazo de la luz y de la verdad de Cristo constituye precisamente el juicio, la condena del mundo.

Para San Juan, ¿puede decirse que este juicio se cumple en un determinado momento de la vida de Cristo? Dos textos permiten responder afirmativamente. Hablando de su elevación en la cruz, Cristo había declarado algunos días antes de la pasión: «Ahora es el juicio (κρίσις) de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será derrocado» (12,31); y en la última cena: «El príncipe de este mundo es condenado (κέκριται)» (16,11). En estos dos textos se anticipa y se indica el significado de la «hora» de Jesús, la hora de su pasión

[80] Cf. lo que muy acertadamente escribe G. Bornkamm a propósito de la inscripción de la cruz: «Sie verkündet das Gericht über Israel, das jetz seinen Messias verworfen hat. Darum der Protest der Juden, die von Pilatus eine Korrecktur fordern» (Esta proclama el juicio sobre Israel, que acaba de rehusar a su Mesías. De aquí la protesta de los judíos, que reclaman a Pilato una corrección) (*Jesus von Nazareth* [Stuttgart 1956] 152). Esta inscripción, añade, se ha convertido, pese al rechazo de los judíos y sin pretenderlo el mismo Pilato, «zur prophetischen Proklamation der Würde Jesu für die ganze Welt» (una proclamación profética de la dignidad de Jesús ante el mundo entero).

[81] Cf. CH. MASSON, *Le témoignage de Jean:* RTPhil 38 (1950) 121. Sobre el aspecto jurídico del cuarto evangelio, ver, sobre todo, TH. PREISS, *La justification dans la pensée johannique,* en *Hommage et reconnaissance:* «Recueil de travaux... K. Barth» (Neuchâtel 1946) 100-18.

y de su exaltación. En la interpretación teológica de Juan, la pasión, la muerte y la glorificación de Jesús forman un todo indivisible; este conjunto de acontecimientos lo llama Jesús su hora, la hora de la salvación. Por esto, pensando en el juicio del mundo, Cristo podía hablar de él como de una realidad presente a partir de la última cena (16,11), e incluso desde el comienzo de la semana de la pasión (12,31). Con mayor razón, se comprende que la escena del Lithóstrotos pueda aparecer como «juicio» del mundo durante la misma pasión, aunque de hecho tal juicio se cumplirá en realidad en la cruz.

La conclusión de la escena del pretorio aparece, pues, al mismo tiempo, como la conclusión del «gran proceso» que constituye la trama de todo el evangelio. En este proceso, los judíos representan al mundo y constituyen los verdaderos adversarios de Cristo. Lo mismo sucede en el Lithóstrotos: los verdaderos antagonistas no son Jesús y Pilato, sino Jesús y los judíos [82]. Jesús está representado aquí como el juez de los judíos, pero se trata en el fondo de la κρίσις del mundo. En definitiva, la importancia excepcional de la escena del Lithóstrotos se explica, pues, por el hecho de que en ella se desarrolla , en modo figurativo y en el plano simbólico, lo que constituye el verdadero sentido de la cruz y de la Pascua de la salvación: la exaltación del Rey-Mesías y la condena del mundo pecador.

[82] J. BLANK, art. cit., 64 n.7: «Für Bultmann und Schlier ist der Prozess zwischen Jesus und den Juden mit 16,11 bzw. 16,33 abgeschlossen. Dazu ist zu sagen, dass sowohl das κέκριται 16,11 wie auch das ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον 16,33 insofern vorwegnehmenden Charakter haben, als sich dies erst am Kreuz realisiert. Zu beachten ist werterhin die entscheidende Beteiligung der Juden am Prozess Jesu vor Pilatus. Daraus erhellt, dass dieser Prozess Abschluss und Höhepunkt der gesamten, das Joh durchsiehenden Auseinandersetzung zwischen Jesus un den Juden ist» (Para Bultmann y Schlier, el proceso entre Jesús y los judíos se concluye con 16,11, y en particular 16,33. Hay que añadir que tanto el κέκριται de 16,11 como el ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον de 16,33 tienen un carácter indicativo y anticipativo, en cuanto que esto se realiza solamente en la cruz. Hay que notar, además, la participación decisiva de los judíos en el proceso de Jesús ante Pilato. Por lo que resulta que tal proceso es la conclusión y el punto culminante de toda aquella disputa entre Jesús y los judíos que subyace a todo el evangelio de Juan).

VIII. LAS PALABRAS DE JESUS «HE AQUI TU MADRE» Y LA ACOGIDA DEL DISCIPULO (*Jn* 19,27*b*) *

Es sabido hasta qué punto permanece aún controvertida la interpretación de Jn 19,25-27; gran número de comentaristas opinan que Jesús en esta escena proclama la maternidad espiritual de su madre [1]; muchos rechazan categóricamente esta exégesis, y ven en este pequeño cuadro únicamente un acto de amor filial de Jesús al morir, que confía su madre al discípulo amado [2]; otros conceden que la escena debe de tener un sentido simbólico, pero sus explicaciones difieren en gran medida unas de otras [3]. Ante tal diversidad de opiniones, uno se extraña de que nadie, salvo F. M. Braun [4], haya pensado en examinar atentamente la última frase de la perícopa: καὶ ἀπ'ἐκείνης τῆς ὥρας, ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια (v.27*b*). Puesto que estas palabras sirven de conclusión al relato, es prácticamente seguro que describen la realización concreta de la última voluntad de Jesús, expresada en los versículos precedentes; así, pues, comprender esta conclusión del evangelista es comprender el sentido exacto de las palabras de Jesús.

* *Marianum* 36 (1974) 1-39.

1 Citaremos aquí los principales estudios sobre este pasaje: P. GÄCHTER, *Maria im Erdenleben* (Innsbruck 1953) p.201-26; F. M. BRAUN, *La Mère des fidèles. Essai de Théologie johannique* (Casterman ²1957) p.75-129; K. H. SCHELKLE, *Die Mutter des Erlösers* (Düsseldorf 1958) p.36-37; M. THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Église* (Taizé ²1962) p.212-60; A. FEUILLET, *Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19,25-27) et la maternité spirituelle de Marie:* NRTh 86 (1964) p.469-89; ID., *L'heure de la femme (Jn 16,21) et l'heure de la mère de Jésus (Jn 19,25-27):* Bibl 47 (1966) p.169-84.361-80.557-73; H. SCHÜRMANN, *Jesu letzte Weisung. Jo 19,26-27a,* en *Sapienter ordinare* (Festg. für E. Kleineidam) (Leipzig 1969) 105-23; R. E. BROWN, *The Gospel according to John (13-21)* (New York 1970) p.922-27; A. DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1-19,30* (München 1972) p.318-33 (se encontrarán en esta última obra indicaciones bibliográficas más completas p.23 n.45 y 327 n.87). Entre los autores que acabamos de citar, interpretan Jn 19,25-27 como proclamación de la maternidad espiritual de la madre de Jesús los siguientes: P. Gächter, F. M. Braun, K. H. Schelkle, M. Thurian, A. Feuillet, R. E. Brown. Notemos igualmente que esta exégesis es corriente entre los exegetas y teólogos ortodoxos, tales como S. Bulgakov y A. Knjazev; véase G. SCHULTZE, *Griechische und russische orthodoxe Theologen über Maria im Johannesevangelium,* en *Maria in Sacra Scriptura* V (Romae 1967) p.363-404 (cf. p.401).

2 Así la mayor parte de los comentaristas del cuarto evangelio hasta una época reciente; por ejemplo: Knabenbauer, Lagrange, Lebreton, Wikenhauser, Van den Bussche, y la totalidad de los protestantes, excepto Hoskyns y Lightfoot.

3 Indicamos algunos de ellos más adelante, p.200ss.

4 F. M. BRAUN, *La Mère des fidèles* p.124-29: «L'accueil du disciple».

Casi todos los modernos interpretan esta conclusión en sentido material: «A partir de esta hora, el Discípulo la tomó *consigo* (o) *en su casa»* [5]. Si fuera éste el verdadero sentido de la frase, evidentemente que sería difícil entender la escena precedente como una declaración de Jesús sobre *la maternidad espiritual de su madre.* Se ve, pues, por qué algunos exegetas que pretenden excluir esta doctrina argumentan precisamente a partir del v.27*b* [6]. Pero, inversamente, si Jesús en 19,26-27*a* ha proclamado la maternidad espiritual de María, difícilmente se creerá que la última frase pueda tener el sentido anecdótico que se le atribuye. Siguiendo la costumbre de Juan, se esperará, más bien, descubrir allí alguna indicación sobre la fe del Discípulo (cf. 2,11; 2,22; 4,41; 16,31-32; 19,35: «a fin de que *también vosotros* creáis»). Esta frase final no es, pues, tan clara como se pretende. Para convencerse de ello basta, por lo demás, ver la diversidad de interpretaciones que de ella se han dado a lo largo de la tradición [7]. Por nuestra parte, en estas páginas queremos hacer un riguroso análisis de esta frase; recorreremos primeramente la historia de la exégesis de Jn 19,27*b*. En una segunda parte, trataremos de resolver los problemas filológicos que suscita esta pequeña frase, tan inocente en apariencia (la construcción λαμβάνειν εἰς y la fórmula εἰς τὰ ἴδια); examinaremos especialmente la resonancia que tienen los términos ἴδιος y λαμβάνειν en el vocabulario joaneo y su conexión con los dos versículos precedentes. La tercera parte presentará, en forma sintética, los resultados de este análisis y mostrará su importancia para la interpretación teológica de Jn 19,27*b*.

[5] Véase más abajo, en la nt.49, los principales defensores de esta lectura del texto.

[6] Cf. F. CEUPPENS, *Theologia biblica.* IV: *De mariologia biblica* (Romae 1948) p.202-203: «Sensus ille (es decir, *colere, sustentare, protegere*) constat ex ultimis verbis ipsius evangelistae: *et ex illa hora accepit eam discipulus* εἰς τὰ ἴδια, *ad domum suam»;* H. SCHÜRMANN, art. cit., p.108; H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean. Commentaire de l'évangile spirituel* (Desclée de Brouwer, 1967) p.523: «Todo posible equívoco se desvanece en la conclusión: *Desde este momento, el Discípulo la tomó consigo.* Las otras traducciones (la recibió en su casa, la recibió entre sus bienes, la recibió como bien suyo) no han sido posibles más que forzando el texto después de haber intentado leer en él la idea de la maternidad espiritual de María. Una lectura sin prejuicios no las sostiene». Digamos, más bien, que, al pretender hacer «una lectura sin prejuicios», el autor manifiesta simplemente que no ha sabido ver los problemas del texto. Como mostraremos en seguida, la interpretación moderna está lejos de ser evidente; ¡han tenido que pasar quince siglos para que se piense en ella!

[7] Véase más adelante la primera parte de este estudio.

I. Historia de la interpretación de Jn 19,27*b*

A lo largo de la historia de la exégesis [8] se observa con frecuencia que los comentaristas han explicado la escena de María en la cruz, sin decir nada del versículo final; éstos interpretan Jn 19,25-27 como un todo, y parecen incluir la última frase en la explicación que proponen para el conjunto de los tres versículos. Respecto a esto, tales autores veían con toda razón que el relato en sí (v. 25-27*a*) y la frase final (v. 27*b*) deben tener, sustancialmente, el mismo sentido.

Para el v. 27*b* pueden distinguirse diversos tipos de interpretación, que se suceden en la tradición.

1. La mayor parte de los antiguos comprenden el versículo en el sentido de que, después de las palabras de Jesús a su madre y al discípulo amado, éste reemplazó a Jesús junto a María, ocupándose de ella como un hijo *cuida* de su madre. Esta es la exégesis habitual de los Padres griegos [9], que con gusto sacan de aquí una lección moral: esta escena nos enseña que nosotros debemos ocuparnos de nuestros padres hasta el último momento con amor filial. Notemos que, al contrario de los modernos, prácticamente ninguno de estos autores interpreta εἰς τὰ ἴδια en el sentido simplemente material («en su *casa*») [10]; las palabras τὰ ἴδια quedan indeterminadas; para

[8] Puede consultarse a este respecto TH. KOEHLER, *Les principales interprétations traditionnelles de Jn 19,25-27 pendant les douze premiers siècles*, en *La maternité spirituelle* I (Bulletin de la Soc. fr. d'Études Mariales, 16) (Paris 1959) p.119-55; cf. también M. THURIAN, o.c., p.-213-19. Este autor resume claramente los cinco tipos de interpretación hallados para la totalidad de los tres versículos: 1) este texto de Jn 19,25-27 presenta a Juan como *el discípulo perfecto;* 2) pone de manifiesto *la virginidad perpetua de María;* 3) subraya *la caridad filial* de Cristo respecto a su madre; 4) hay que ver aquí a María como *el símbolo de la Iglesia;* 5) Jesús proclama *la maternidad espiritual de María* respecto a todos los hombres. Los comentaristas griegos que han hablado del versículo final (19,27*b*) lo han explicado, en general, según la tercera interpretación.

[9] Cf. los comentarios del Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Teofilacto, Eutimio, Cirilo de Alejandría, y las cadenas de Cramer y Corderius; puede verse también S. EFRÉN, *Commentaire de l'évangile concordant*, versión armenia, texto y traducción (ed. L. LELOIR), II; CSCO (1954), p.215.

[10] No hemos encontrado entre los griegos más que un solo autor que tome claramente la expresión en un sentido material, a saber, Nonnus Panopolitanus en su paráfrasis del cuarto evangelio: ἔνδον ἑοῦ μεγάροιο (PG 43,904); pero el género literario poético y libre de este escrito nos impide considerarlo como un comentario. Otros ejemplos, por lo demás excepcionales, son menos claros. San Cirilo, por ejemplo, dice que Jesús encargó al Discípulo que llevara a María a *su casa* (οἴκαδε) y considerarla en adelante como su madre (PG 74,664); pero, si se lee atentamente el texto, se advierte que la precisión «a *su casa*» no es una explicación directa de las palabras εἰς τὰ ἴδια; es, simplemente, una interpretación añadida por San Cirilo a su comentario de la escena; si Juan desde entonces *tiene cuidado* de María como si fuera su hijo, es normal que la conduzca «a su casa»; sin embargo, es posible que esta precisión le haya sido sugerida a San Cirilo por las palabras εἰς τὰ ἴδια; pero de todas formas queda claro que este acto material de Juan es considerado, ante todo, como el signo de una realidad de otro orden: él tiene en adelante a María por madre suya. El caso de San Epifanio es muy parecido (*Panarion* III 78: GCS 37,478; PG 42,713-16); éste cita el texto con una

ellos evoca el *cuidado* que Juan se toma en adelante de María como un hijo con su madre; las palabras que le afloran aquí son: φροντίζειν, ἐπιμέλεια, πρόνοια; Juan quedará en adelante unido a María por los lazos de una profunda caridad [11]. Pero la misma expresión ἔλαβεν αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια no parece haber sido objeto todavía de una reflexión particular entre los comentaristas griegos, contrariamente a lo que observaremos en Occidente.

2. La misma interpretación moral del pasaje reaparece en la tradición latina [12]. Pero las cosas se complican esta vez, porque para esta expresión hay dos lecturas que entran en oposición durante la Edad Media: *in sua* e *in suam,* que han recibido en ambos casos más de una explicación. Dejaremos la discusión de la segunda para el apartado siguiente, y vamos a indicar aquí las dos exégesis que se han dado para la lectura corriente: «Accepit eam discipulus *in sua*». Como ya hemos dicho, es en la tradición occidental donde surge el interrogante sobre el sentido de esta expresión misteriosa.

a) Como en muchos casos semejantes, aquí también es San Agustín quien abre brecha. Este se pregunta cómo hay que completar el texto del evangelio, puesto que el pronombre posesivo *sua* debe referirse a un sustantivo: «Sed in quae sua Ioannes matrem Domini accepit?» Poco después se responde: «Suscepit ergo eam in sua, non praedia, quae nulla propria possidebat; sed officia, quae propria dispensatione exsequenda curabat» [13]. Los apóstoles habían dejado todo (Mt 19,27-29), pero ellos poseían ya el céntuplo: «Habebat

modificación que es ya una interpretación: «A partir de este día, la tomó consigo (πρὸς ἑαυτόν)»; se trata aquí de la vida en común de María y del Discípulo (cf. TH. KOEHLER, art. cit., p.126); pero esta realidad física no tiene sentido para Epifanio más que en la economía especial querida por Dios. Subrayemos además que su fórmula doble (εἰς τὰ ἴδια πρὸς ἑαυτόν) no se encuentra en ningún otro autor entre los comentaristas griegos que hemos estudiado; además, él mismo tampoco habla propiamente de la *casa* del Discípulo.

Podría citarse, quizás, un texto de San Atanasio (cf. L. TH. LEFORT, *S. Athanase: Sur la virginité:* Le Muséon 42 [1929] p.197-274), que cita Jn 19,26-27 para probar que María perseveró hasta el fin en la virginidad; en la traducción copta su cita termina con las palabras: «Desde aquel día, el Discípulo la tomó *en su casa*» (p.243). Pero ¿qué había en el original griego? Es significativo que la fórmula copta del texto citado sea exactamente igual que en la versión sahídica del evangelio; el traductor ha transcrito, pues, el texto que le era familiar en su iglesia; por lo demás, se sabe que ha realizado su traducción con muy poco esmero (cf. KOEHLER, art. cit., p.112 n.14). De esta traducción copta de mediocre calidad no se puede sacar nada preciso para saber lo que el mismo Atanasio había escrito en griego.

[11] CRAMER, *Catenae* II p.393 (después de haber mencionado las palabras de Jesús a María y al Discípulo): Ταῦτα δὲ ἔλεγεν συνάπτων αὐτοὺς εἰς ἀγάπην ὅπερ οὖν ὁ μαθητὴς συνιεὶς εἰς τὰ ἴδια αὐτὴν ἔλαβε (el texto está tomado del Crisóstomo).

[12] Cf., por ejemplo, la *Glossa interlinearis,* a la palabra *accepit:* «Quia ad eius curam quicquid est necessarium pertinet» (cf. más adelante n.28).

[13] *Tract. in Ioann.* 119,3: PL 35,1951.

ergo ille discipulus centupliciter plura quam dimiserat, in quae susciperet eius matrem qui illa donaverat. Sed in ea societate beatus Ioannes receperat centuplum, ... ut illic etiam beatae Mariae tamquam matris eius portio poneretur» [14]. En la comunidad de los apóstoles se poseía todo en común; el Discípulo obtendría allí, para la que consideraba ahora como su madre, la parte que le tocaba. Como han observado muy bien Toledo y, en nuestro tiempo, Th. Koehler [15], lo esencial de la explicación de Agustín, como las de los autores que lo precedieron, es de orden moral; el texto evangélico, según él, nos da una lección de amor filial. La originalidad de la exégesis agustiniana está en la explicación de *in sua* como *in sua officia.* Sin embargo, hay que reconocer el carácter ajeno de la expresión *suscepit eam in sua officia,* «él la acoge a su cargo (entre sus obligaciones)». Algo se resiste todavía en el texto.

A pesar de su ambigüedad, la explicación de Agustín hará fortuna. Reaparece en la Edad Media, casi en los mismos términos, en Beda, Santo Tomás y Cayetano [16]. Otros, sin tomar a la letra la fórmula de Agustín, repetirán la misma interpretación moral del versículo: se trataría en este texto de los atentos cuidados del Discípulo hacia su madre. Es la exégesis de la *Glossa ordinaria* y de Ruperto de Deutz, en la Edad Media, y después, en el Renacimiento, la de Calvino, Erasmo, Belarmino y Toledo [17]. Pero también aquí hay que reconocer que las palabras *in sua* no son nada adecuadas para expresar la idea de *cuidados* del Discípulo para con su madre.

b) Sin embargo, con San Ambrosio se había iniciado otra línea de interpretación de *in sua.* «Es éste el autor patrístico —escribe M. Thurian— que ha hecho mayor uso del

[14] Ibid.

[15] TH. KOEHLER, art. cit., p.136.

[16] BEDA, *In S. Ioann. Ev.:* PL 92,914C; S. THOMAS, *Super evang. S. Ioann. lectura* (ed. CAI) (Romae 1952) n.2443: «*In sua:* non quidem praedia...; sed *in sua,* scilicet officia, quibus ei diligenter et reverenter obsequebatur». CAYETANO, *In quattuor Evangelia* (Parisiis 1550) p.492. Santo Tomás conocía también la otra lectura *(in suam),* que por error atribuye a Beda; explica así la expresión: «*in suam,* matrem videlicet»; por su parte, sin embargo, prefiere la lectura *in sua.*

[17] *Glossa ordinaria:* PL 114,422A; RUPERTO DE DEUTZ, *In Evang. S. Joann.:* PL 169,790B-C, que toma una idea de San Agustín: María entra en la comunidad de bienes practicada en Jerusalén; CALVINO, *In Evang. Iohannis:* Opera 47 p.418: «Signum observantiae est discipuli erga magistrum»; ERASMO, *Paraphrases in univ. NT:* Opera VI (Basileae 1540) 481: «Atque ex eo tempore discipulus ille suscepit erga Iesu matrem affectum filii, per omnia curam illius agens»; R. BELLARMINO, *De septem verbis a Christo in cruce prolatis libri duo* II 8: Opera VI (Neapoli 1862) p.410*b;* F. TOLEDO, *In sacrosanctum Ioannis Evang.* (Col. Agripp. 1959) p.463-64: «*In sua* ergo *accepit,* in numero eorum, quorum curam magnam gerere oportebat».

texto de Jn 19,25-27» [18]. El conjunto del pasaje ha sido considerado por Ambrosio bajo diferentes aspectos. Lo explica, a veces, desde el punto de vista de la virginidad de María: el hecho de que Jesús confíe su madre al Discípulo es una prueba de la virginidad perpetua de la madre de Jesús [19]. Otras veces, lo mismo que otros autores, Ambrosio carga el acento en el aspecto moral de la escena: las palabras de Cristo son un *testamentum domesticum,* un acto de piedad filial [20]. Finalmente, a un tercer nivel de interpretación, María es, para él, la figura de la Iglesia [21].

El texto de la *Exhortatio virginitatis* que vamos a citar ¿se encuadra en la segunda o en la tercera interpretación? Es difícil decirlo; pero esto tiene poca importancia, porque el texto es suficientemente claro en sí mismo. El punto de partida del razonamiento es el mismo de San Agustín: ¿Qué puede significar *in sua,* si el Discípulo lo ha dejado todo? A diferencia de los autores citados hasta aquí, el Obispo de Milán se sitúa de entrada en el plano espiritual: «Quae ergo habebat *sua,* nisi ea quae a Christo acceperat? Bonus verbi sapientiaeque possessor, bonus receptor gratiae. Audite quae apostoli a Christo acceperint: Accipite, inquit, Spiritum Sanctum... (Jn 20,22-23). Neque enim Mater Domini Iesu nisi ad possessorem gratiae demigraret, ubi Christus habebat habitaculum» [22]. El interés de la explicación de Ambrosio consiste en que él conserva su sentido obvio para la fórmula *in sua:* «entre *sus bienes».* Estos bienes, sin embargo, no son bienes materiales *(praedia); sua* no significa tampoco, como en San Agustín, las «cargas» que acepta el Discípulo *(officia);* este término designa todo lo que ha recibido de Cristo: su palabra, la sabiduría, el Espíritu Santo, la gracia; por medio de estos diferentes dones, el mismo Cristo sigue habitando en su discípulo. En virtud de estos privilegios, y puesto que el Discípulo ha bebido la sabiduría en el seno mismo de Jesús (cf. PL 16,345B), le es confiada ahora la Virgen; ella se esta-

[18] M. THURIAN, o.c., p.215. Para la interpretación de Jn 19,25-27 en San Ambrosio cf. especialmente TH. KOEHLER, art. cit., p.129-34.

[19] TH. KOEHLER, art. cit., p.129-30.

[20] Cf. TH. KOEHLER, art. cit., p.130-32; véase, sobre todo, *Expos. in Luc.* X 131-32: PL 15,1930-31; CSEL 32 p.505-506.

[21] Ibid., X 134: PL 15,1931; CSEL 32 p.506: «Existe en verdad un misterio en el hecho de que María sea confiada a Juan, el más joven de todos... Se trata aquí del misterio de la Iglesia; unida antes en figura, no en la realidad, al pueblo antiguo, ahora, después de haber dado a luz al Verbo y de haberlo sembrado en los cuerpos y almas de los hombres mediante la fe en la cruz y en la sepultura del cuerpo del Señor, ha escogido ella, según el orden de Dios, la compañía del pueblo más joven» (ed. *Sources chrét.* 52 p.201).

[22] *Exhortatio virginitatis* 5,33: PL 16,360-61.

blece con quien está en posesión de la gracia. Uno de los mejores comentaristas del Renacimiento, el cardenal Toledo, cita con aprobación esta exégesis de Ambrosio: «Haec Ambrosius docte, et acute: Beata enim Virgo *inter spiritualia bona maxime computatur,* quae Apostoli non reliquere, sed accepere: in temporalibus pauperrimi, sed in spiritualibus ditissimi» [23]. Sin embargo, estos dos autores no hablan todavía de la *maternidad* espiritual de María; pero ciertamente que las relaciones entre el Discípulo y la Madre de Jesús están descritas como relaciones sumamente espirituales; esto vale también para el *in sua* de Jn 19,27*b:* los «bienes» del Discípulo son considerados ahora como *spiritualia bona;* es en este nivel espiritual en el que el Discípulo acoge a la Madre del Señor.

3. Junto con la lectura *in sua,* con las dos exégesis que acabamos de citar circulaban durante la Edad Media otros ejemplares de la Vulgata [24] con una traducción diferente del versículo: «Et accepit eam discipulus *in suam*». Se encuentra esta variante en nueve manuscritos de la Vulgata de diferentes familias pertenecientes al período entre el siglo VI y el X [25]. Notemos que estos manuscritos datan de un período muy anterior a la época en que se extendió la doctrina de la maternidad espiritual de María [26]. Es decir, que *in suam* no tiene por qué ser completado todavía en esta primera parte de la Edad Media, como sucederá más tarde, como *in suam matrem,* al menos en el sentido de que esta lectura habría ya significado que el Discípulo, en nombre de todos nosotros, acogió a María «como madre suya». Es posible, y quizás hasta probable, que el origen de la lectura *in suam* fuera un error de transcripción, o, mejor, una corrección gramatical [27].

[23] F. TOLEDO, *In Ioann.* p.463-64 annot.16. El mismo Toledo, como hemos visto (nt.17), tomaba de la tradición la exégesis moral. Pero en esta annot.16 se muestra muy favorable a la interpretación mística de San Ambrosio.

[24] La *Vetus latina* presentaba el final del versículo en varias formas: *in sua* (a, b, f, ff, q); *in suis* (r[1]); *secum* (e); *in sua potestatem* (SIC!) (v; cf. *Old Latin Bibl. Texts* III p.162); om. (c).

[25] He aquí estos manuscritos, con indicación de su familia y data:
— de la *familia itálica:* H (del siglo IX-X), O (del siglo VII), Z* (del siglo VI-VII) y Ep (del siglo IX);
— de la *familia gálica:* Ma (del siglo VIII);
— de la *familia hibérnica:* D, E y R (los tres del siglo VIII-IX);
— de la Recensión de Teodulfo: Th (del siglo IX).

[26] M. THURIAN, o.c., p.218-19; TH. KOEHLER, art. cit., p.144.

[27] Esta era ya la opinión de Toledo, l.c.: «Aliqui legunt, *In suam,* at lectio corrupta est ut ex graeco constat». Es probable que se trate aquí de una corrección de copista, ya que *in sua* en latín podía resultar extraño (esta expresión, acompañada de un verbo, apenas se encuentra; cf. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis* s.v. *suum;* se diría, más bien, *ad sua;* por ejemplo: «ad sua redire»); y tanto más cuanto que el neutro plural *in sua* venía detrás de dos términos en femenino singular: *mater*

a) Se constata, en efecto, que los primeros autores que lo han comentado han visto aquí solamente la explicación tradicional: estas palabras ilustran, a su parecer, el amor del Discípulo para con la Madre de Jesús. Así, en el siglo XII, la *Glossa interlinearis;* ciertamente, ésta explica *in suam* como «*in suam* matrem»; sin embargo, comenta el *accepit* de este mismo versículo en un sentido moral: «Quia ad eius *curam* quicquid est necessarium pertinet». Una exégesis parecida se encuentra dos siglos más tarde en Nicolás de Lira († 1340) y Ludolfo de Sajonia († 1377); este último escribe: «*Accepit eam Ioannes in suam; suam matrem,* secundum quosdam, sed congruentius subauditur, *in suam curam et sollicitudinem*» [28]. Pero estos autores no se dan cuenta de la anomalía gramatical de su fórmula, porque *in suam* en el texto latino del evangelio, tal como ellos lo leían, no puede enviar más que al versículo precedente («Ecce mater tua»), y debe, por tanto, completarse gramaticalmente: «in suam *matrem»;* en sí misma, la expresión no puede significar «in suam curam». Sin embargo, a pesar de sus inconsecuencias, esta breve glosa tiene la ventaja de hacer ver que tales autores permanecen en la interpretación tradicional de «cuidados» solícitos prodigados a María [29]. Lo mismo ocurre, al parecer, con San Buenaventura († 1274), aunque, desde el punto de vista gramatical, sea más coherente que Nicolás de Lira y Ludolfo de Sajonia; aquél vuelve a tomar la expresión de la *Glossa interlinearis:* «*In suam,* scilicet matrem, *accepit,* ut illam, sicut matrem filius, honoraret, custodiret et serviret» [30].

b) Pero, a partir del siglo XI, muchos autores interpretan directamente la escena, y en particular la expresión *accepit eam..., in suam,* como la maternidad espiritual de María respecto a todos los cristianos. Ante todo, hay que citar aquí al cisterciense Odón de Morimond († 1161), cuya exégesis de

tua y *eam.* Se comprende perfectamente que los copistas hayan querido restablecer la concordancia gramatical con lo que precedía, poniendo también en la conclusión el adjetivo posesivo en femenino singular: «Accepit *eam* discipulus *in suam*» (es decir, *in suam matrem;* cf. v.27*a),* sin que hayan pretendido, sin embargo, expresar con esto una profunda verdad teológica.

Este cambio de texto es interesante; muestra que *in sua* era una *lectio difficilis,* puesto que se la corrigió. Por más que digan algunos modernos, su sentido no es, pues, obvio.

[28] Para los textos de la *Glossa interlinearis* y de Nicolás de Lira véase la *Biblia sacra cum glossa ordinaria...* V (Antverpiae 1617) p.1305-1306; para Ludolfo de Sajonia cf. *Vita Christi* p.2.ª c.63 (Venetiis 1566) p.719F.

[29] Sin embargo, poco después, Ludolfo leerá en el texto la maternidad espiritual de María para con todos nosotros; véase la nt.32, segundo párrafo.

[30] SAN BUENAVENTURA, *Opera omnia* VI (Quaracchi 1893) 498; antes del texto que acabamos de citar, Buenaventura explicaba: «*Hic notatur* recommendationis acceptio».

Ecce mater tua, escribe Th. Koehler, «está, quizás, a la cabeza de este movimiento de devoción filial hacia la Madre de Dios, convertida en Madre de los hombres» [31]: «*Ecce mater tua!* ¡Oh palabras dignas de ser acogidas por todos...! *Ecce mater tua!:* He aquí tu madre... *Ecce mater tua!* Amala, pues, y venérala como presente para ti en todas partes; ... desde esta hora recíbela como madre tuya *(ab hac hora accipe eam in tuam),* para que ella, al fin, te reciba en su gloria...» [32]. La fórmula de la Vulgata *in suam* es aplicada aquí a cada uno de los creyentes *(in tuam),* y es interpretada claramente de la maternidad espiritual de María.

Encontramos la misma interpretación al final de la Edad Media en el comentario de Dionisio Cartujano († 1471): «*In suam matrem,* in suam fidem atque custodiam, obsequens ei cum omni reverentia et amore. Discipulus iste electus designat unumquemque fidelem. Quemadmodum ergo Christus dixit Johanni: 'Ecce mater tua'; sic *unicuique christiano dedit matrem suam in matrem,* ita quod ipsa est mater et advocata omnium nostrum, quam post Deum summe amare et venerari debemus» [33].

Con toda la claridad deseable, expone aquí Dionisio la doctrina de la maternidad espiritual de María respecto a todos los creyentes; éstos están representados en la cruz por «el discípulo elegido». Pero, para describir las relaciones entre el Discípulo mismo y María, Dionisio se queda también en la línea de la tradición; advertimos, sin embargo, que él desarrolla y modifica la descripción del comportamiento del Discípulo: no habla ya de *cura* o de *officium,* términos que describían, sobre todo, los cuidados materiales del Discípulo para con María, sino de su *fides atque custodia, reverentia et amor.* Sin dificultad, el autor puede, pues, invitar a todos los cristianos a tener los mismo sentimientos para con

[31] TH. KOEHLER, art. cit., p.150.

[32] *Omelia in Stabat iuxta crucem,* en un manuscrito de Troyes; este pasaje ha sido publicado por H. BARRÉ, *Marie et l'Église. Du vénérable Bède à saint Albert le Grand,* en *Marie et l'Église* I (Bull. de la Soc. fr. d'Ét. Mar. 9) (Paris 1951) p.59-143 (cf. p.141 n.485); citamos la traducción francesa de TH. KOEHLER, art. cit., p.150.

Una posición análoga se encuentra en la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia; aunque había explicado al principio *in suam* por «*in suam* curam...» (cf. n.28 y 29), pasa en seguida al tema de la maternidad espiritual de María: «... intelligitur quod virgo beata non solum Ioanni in matrem traditur, imo toti Ecclesiae universisque peccatoribus in matrem assignatur, cum dicitur: *Ecce mater tua...* Ergo... ab hac hora accipe eam in tuam, ut ipsa tandem recipiat *te in gloriam suam»* (p.2.ª c.63 p.721B). Esto muestra, como constataremos de nuevo en Dionisio Cartujano, que los cuidados del Discípulo para con María se transforman durante la Edad Media, poco a poco, en actitud verdaderamente filial de un hijo para con su madre.

[33] DIONISIO CARTUJANO, *Opera omnia* XII (Monstrolii 1901) p.595.

su madre: *amare et venerari.* Con otras palabras, en esta corriente de interpretación de la segunda mitad de la Edad Media, que leía en nuestro pasaje la maternidad espiritual de María *respecto a todos los cristianos,* es normal que los «cuidados» del Discípulo para con María se hayan espiritualizado cada vez más; se trata ahora del respeto y del amor hacia María, sentimientos que pueden ser compartidos por todos los creyentes hacia la madre de Jesús, convertida en su madre.

¿Estaba muy extendida esta interpretación del versículo al fin de la Edad Media y al comienzo del Renacimiento? Tenemos buenas razones para creerlo así. La lectura *in suam* está atestiguada en el *Diatessaron* de Lieja, en el *Diatessaron Theodiscum* y en el *Lectionarium Amstelodamense* [34]; fue conocida también por Erasmo, quien la rechazó, sin embargo, teniendo en cuenta el texto griego [35]. Esta traducción logró una gran difusión, sobre todo, gracias a las primeras biblias impresas en los siglos XV y XVI. Por nuestra parte, hemos podido consultar 45 ediciones de la Vulgata, de 1487 a 1600. La situación es clara: hasta 1560 aproximadamente las biblias latinas contienen casi exclusivamente la lectura *in suam;* en las últimas décadas del siglo XVI, por el contrario, bajo la influencia del texto griego, que se difundía cada vez más, las ediciones adoptan progresivamente el neutro *in sua,* hasta el triunfo definitivo de esta fórmula a partir de 1592, fecha de la publicación de la Vulgata Sixto-Clementina [36].

4. Tras el estudio de la Edad Media y del comienzo del Renacimiento, pasemos a la exégesis de nuestro versículo en la Edad Moderna. El historiador constata aquí un fenómeno curioso. A partir del siglo XVI se perfilan dos corrientes paralelas en la interpretación del texto: de una parte, la tradición de

[34] Pueden verse las ediciones recientes de estos textos —el primero y el tercero, en holandés medieval; el segundo, en alemán antiguo— en el *Corpus S. Script. neerlandicae,* Series minor (Leiden 1970). He aquí el texto del *Diatessaron* de Lieja, el más antiguo de los tres (segunda mitad del siglo XIII): «Ende van dire uren vorwert so hilt se die ijongre over sire moeder». El *Diatessaron Cantabrigiense* y el *Diatessaron Haarense,* por el contrario, traducen: «bajo su protección» («bes[ch]ermenesse»).

[35] Erasmo (*In Nov. Test. Annotationes* [Basileae 1535] p.265) escribe: «*In suam.* Εἰς τὰ ἴδια id est, *In sua.* concordantibus et antiquissimis voluminibus, hoc est, *In suum ius».* Observemos de pasada que Erasmo, a diferencia de sus contemporáneos (cf. más abajo), no interpreta *in sua* en sentido material.

[36] He aquí algunas cifras:
— antes de 1500: las cuatro ediciones que hemos podido consultar (1487, 1496, 1497, 1498) tienen *in suam;*
— de 1500 a 1560: 16 casos de *in suam,* 4 de *in sua;*
— de 1560 a 1578: 5 casos de *in suam,* 7 de *in sua;*
— de 1578 a 1600: los 9 ejemplares consultados llevan *in sua.*

los autores espirituales; de otra, la de los comentaristas del cuarto evangelio. Las dos corrientes se ignoran mutuamente y permanecen independientes. Esta situación paradójica se ha mantenido hasta nuestros días. Pero veamos más de cerca cómo Jn 19,27*b* ha sido entendido por cada uno de los dos grupos.

a) Con matices diversos, pero de manera muy firme en su conjunto, la tradición espiritual transmite la interpretación que se había extendido ampliamente al fin de la Edad Media y comienzos del Renacimiento. Tendremos que limitarnos a citar algunos nombres de entre los autores más representativos.

En su tratado sobre la Virgen María (Ingolstadt 1577), San Pedro Canisio se muestra enterado de las dos lecturas *in suam* e *in sua.* Parece preferir la primera; el sustantivo sobrentendido, según él, puede ser *curam* o *matrem,* porque Juan ha reconocido las necesidades *(necessitudinem)* de María y él la ha adoptado prácticamente como madre suya. La otra lectura, *Accepit eam in sua,* significaría: «in suum ius, in suam curam, tamquam matrem propriam»; o también, según la interpretación de Nannius: «inter ea, quae ipsius erant, hanc quoque pro sua habuit» [37].

Se ve claramente que las dos lecturas tienen, prácticamente, el mismo sentido para Canisio: Juan acoge a la Virgen como madre suya y le presta los cuidados de un verdadero hijo. Retengamos, sin embargo, la interpretación nueva que propone, siguiendo a Nannius, para la lectura *in sua,* y que resulta muy semejante a la que vamos a proponer por nuestra parte después de un análisis filológico del versículo.

En el siglo XVII uno de los testigos más interesantes es Luis de la Palma, S.I., en su *Historia de la sagrada pasión* (1.ª ed., Alcalá 1624), una obra clásica de la espiritualidad española. En su interpretación de Jn 19,27*b* se inspira claramente en F. Toledo y, a través de éste, en San Ambrosio. Su texto en realidad presenta como una síntesis de las explicaciones de la tradición: el Discípulo «tomó posesión de aquel cargo que su Maestro le había encomendado», comenzó a ejercer con la Virgen «todos los oficios de un buen hijo para con su madre» y la consideraba «como cosa suya». Pero continúa en el sentido de Ambrosio y Toledo: «y la miraba...

[37] PEDRO CANISIO, *De maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta libri quinque* (1577); la obra fue reimpresa en J. J. BOURASSÉ, *Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae* t.8-9 (Parisiis, Migne, 1866) (es la edición que hemos usado); el texto citado se encuentra en el t.9 p.29.

como la mayor y mejor parte de sus bienes: *Accepit eam discipulus in sua...* la contaba entre los bienes espirituales...» [38].

Bossuet, como muchos otros antes y después de él, interpreta el *in sua* de la Vulgata simplemente con el mismo sentido del *in suam:* «San Juan..., en virtud de un testamento de su Maestro, toma posesión de la santa Virgen, según la indicación del texto sagrado, que dice expresamente que, desde aquel momento, el Discípulo consideró a María como suya: *Et accepit eam discipulus in sua»* [39]. Bossuet no parece darse cuenta del carácter meramente aproximativo de su traducción. Aunque filológicamente incorrecta, su interpretación resulta, sin embargo, fiel al sentido profundo del texto, como mostraremos más abajo.

La misma explicación, aunque con mayor amplitud, se encuentra en G. Gibieuf, discípulo de Bérulle y uno de los principales representantes de la escuela francesa. En *La vie et les grandeurs de la très Sainte Vierge Marie, Mère de Dieu* (Paris 1637), traduce y comenta Jn 19,27*b:* «... 'el Discípulo la recibió como cosa suya'...; suya en el sentido de que Jesús la hizo suya, es decir, que él la tuvo como madre suya, que él la honró como madre...» Pero Gibieuf añade que esta relación de María con el Discípulo vale «para toda la Iglesia. Porque San Juan está allí como persona pública y representa a todos los fieles». Al final del capítulo invita, pues, a todos los creyentes a seguir el ejemplo del discípulo amado: «... puesto que ella es dada como madre a cada uno de vosotros en la persona de San Juan, *Accepit eam discipulus in sua...*, vivid con las atenciones...» [40] Vuelve a encontrarse aquí la doctrina y el espíritu de los principales autores del final de la Edad Media.

Pasemos al siglo XVIII, en el que nos contentaremos con citar a San Luis María Grignion de Montfort († 1716), al que H. Bremond consideraba como «el último de los grandes berulanos». En su *Tratado de la verdadera devoción a la santa Virgen,* Jn 19,27*b* aparece como un texto importante. A él remite en muchas ocasiones. Detalle interesante: el neutro

[38] Seguimos la edición moderna: *Obras completas* (ed. Biblioteca de Autores Españoles, 144) (Madrid 1961) c.38 p.208-209.

La misma interpretación se encuentra igualmente en las célebres *Meditaciones de los misterios de nuestra santa fe* (Valladolid 1605), de Luis de la Puente, traducidas a la mayoría de las lenguas.

[39] *Sermon pour le jour du scapulaire sur la dévotion à la Sainte Vierge,* ed. LACHAT, XI (Paris 1875) p.363.

[40] T.2 c.16: «Des paroles que Jésus pendant à la croix dit à sa Mère: *Ecce filius tuus»;* citamos según A. MOLIEN, *Les grandeurs de Marie d'après les écrivains de l'école française. Les meilleurs textes recueillis par...* (Desclée de Brouwer, 1936) p.473-75.478.

(in) sua no se confunde ya con *in suam,* sino que se traduce correctamente como «sus bienes». He aquí el texto más significativo: «Se puede decir de este perfecto servidor e hijo de María lo que San Juan Evangelista dice de sí mismo: que él ha tomado a la Santísima Virgen como la totalidad de sus bienes: *Accepit eam discipulus in sua»* [41].

Entre los escritores del siglo XIX continúa la misma tradición, pero los textos no tienen la misma fuerza. Veamos primeramente tres autores italianos. G. Lorini traduce Jn 19,27 de esta forma: «Después dijo al Discípulo: 'He aquí tu madre'. Y, desde aquella hora, el Discípulo la acogió como tal» [42]. Anteriormente, *accepit eam* se traducía como «la tomó», «la recibió», o incluso «la consideró (o la tuvo) como...»; por primera vez encontramos aquí el matiz exacto: «la acogió»; sin embargo, *in sua* es entendido todavía como un simple equivalente de *in suam (matrem):* «como tal». G. F. Durazzo subraya más la idea de posesión expresada en el texto: «En el Evangelio se manifiesta la prontitud del Discípulo en tomar posesión de María: *Ex illa hora accepit eam discipulus in sua»* [43]. G. Ventura, por su parte, continúa la línea de Canisio, Toledo, L. de la Palma y L. M. Grignion de Montfort; ajusta más el sentido de *in sua:* «Tendré a María entre mis cosas más queridas: *Accepit eam discipulus in sua»* [44].

Los autores franceses de esta época no ofrecen nada digno de notar. Con Aug. Nicolás reaparece una traducción que ya nos es familiar: «Y, a partir de esta hora, el Discípulo la tomó como suya» [45]. Para el P. Chaminade, fundador de la Compañía de María, este versículo describe «la felicidad (para San Juan) de *poseer* a la santa Virgen» [46] (el subrayado es nuestro).

[41] *Oeuvres complètes* (Seuil, 1966) p.578 n.144; sin embargo, esta interpretación es inexacta en dos detalles: *accepit in* no significa «tomó por» e *in sua* no puede traducirse «por *todos* sus bienes» (cf. más abajo). Al añadir el adjetivo *todos,* el autor da a la frase una nota de exclusividad que no está en el texto. Se encuentran todavía otras citas de Jn 19,27*b* en este tratado (p.473.606.633.1781).

[42] G. LORINI, *Vita di Gesù Cristo* II (Roma 1850) p.141.

[43] G. F. DURAZZO, *La Passione del Figliuol di Dio Gesù Cristo Signor Nostro* (Roma 1887) p.443.

[44] G. VENTURA, *La Madre di Dio, madre degli uomini ovvero la santissima Vergine a piè della croce* 6.ª ed. (Napoli 1903) p.85.

[45] A. NICOLAS, *La Vierge Marie d'après l'évangile. Nouvelles études philosophiques sur le christianisme* II (Paris 1857) p.429; más abajo traduce en forma algo diferente: «Y, desde esta hora, el Discípulo la hizo suya». Puede compararse en nuestro tiempo con A. FERNÁNDEZ, *Vida de Jesucristo* 2.ª ed. (Madrid 1954) 683: «Desde aquella hora la tomó el Discípulo como suya».

[46] G. J. CHAMINADE, *Écrits Marials* I (Fribourg 1966) p.248 n.236. Comparemos también J. B. TERRIEN, *La mère de Dieu et la mère des hommes* p.2.ª I: *La mère*

Finalmente, señalemos que Juan XXIII, en sus discursos y alocuciones, se ha servido más de una vez de este versículo. El veía descrito en este texto la realización concreta de la voluntad suprema de Cristo en el Calvario [47].

b) Volvamos ahora al comienzo de los tiempos modernos para ver cómo entendieron Jn 19,27*b* los comentaristas del cuarto evangelio. La diferencia es radical. Casi la unanimidad de los exegetas entienden εἰς τὰ ἴδια o *in sua* en el sentido material: «consigo» o «en su casa». Prácticamente ignorada en la época precedente [48], esta interpretación se hace corriente en la tradición exegética y permanecerá así hasta nuestros días [49].

¿Cómo explicar este brusco cambio? Una de las razones es, sin duda, el uso de métodos más críticos en la exégesis a partir del Renacimiento; se constata, en efecto, que los humanistas y los autores posteriores quieren *probar* su interpretación recurriendo a textos paralelos, como, por ejemplo, Est 5,10 y 6,12, en los que εἰς τὰ ἴδια significa «en su habitación» [50]. Pero entra en juego otro factor más importante

des hommes (Paris 1902) p.304: «Es en su cualidad de madre como él (el discípulo amado) la *mirará siempre*. 'Et accepit eam discipulus in sua'. Ella es de él, y él es de ella...»

[47] Cf. BONAV. DUDA, O.F.M., *«Ecce mater tua» (Io 19,26-27) in documentis romanorum pontificum,* en *Maria in Sacra Scriptura* V (Romae 1967) p.235-89; cf. p.264 doc.1, la primera alocución del nuevo papa a los cardenales electores: «(Ioannes) Christo et Matri suae dulcissimae summopere dilectus... qui, ut ipse testatur, accepit Mariam matrem Christi et matrem nostram in sua»; cf. también p.265 doc.6.

[48] Para el período patrístico véase más arriba nt.10; en la Edad Media no la hemos encontrado mencionada más que por Alberto Magno. Este explica el versículo de la *curae acceptatio,* pero menciona un relato según el cual «ex tunc recepit eam in domum suam» *(Opera omnia* XXIV 660); por su parte, parece preferir la explicación tradicional.

[49] Citemos algunos nombres: Salmerón, Arias Montano, Cornelio a Lapide, Grocio, Bengel, Rosenmüller, Lücke, Tholuck, Luthard, Godet, B. Weiss, Zahn, Westcott; y entre los exegetas del siglo XX: Loisy, Lagrange, Ceuppens, Bauer, Tillmann, Strathmann, Bernard, Hoskyns, Barrett, Bultmann, Wikenhauser, Van den Bussche, Brown, Schürmann, Dauer; al parecer, también la mayoría de los exegetas y teólogos ortodoxos; cf. B. SCHULTZE, art. cit. (nt.1) 375.377.378.384.390 (Bulgakov); señalemos, sin embargo, que Bulgakov, como algunos de los comentaristas occidentales de los que hablaremos un poco más adelante en el texto, interpreta este hecho exterior en un sentido simbólico y teológico: «Dieser geliebte Jünger, dem Christus gleichsam ('kakby') Seine Kirche in der Person Seiner Mutter anvertraut: 'Nahm sie in sein Haus auf'. Natürlich handelt es sich hier nicht um ein einfaches Obdach und jedenfalls nicht nur um ein Obdach. Erhielt Sie jedoch auch vorher kein Obdach von Ihrem Sohn, Der, nachdem Er zu Seinem Dienst das heimatliche Nazareth verlassen hatte, Selbst nicht hatte, 'wohin er Sein Haupt legen konnte' (Mt. 8,20). Vom Kreuze herab wurde die gegenseitige Uebergabe des Johannes an Maria, in der Eigenschaft als 'Sohn', und Marias an den 'Sohn' vollzogen, die Annahme an Sohnes-Statt des ganzen Kirchenvolkes in der Person des Johannes, der 'Söhne Gottes' an die Mutter Gottes, wobei Sie ins 'Haus' aufgenomen wurde, d. h. ins Leben der kirchlichen Menschheit mit Johannes an der Spitze» (p.390).

[50] Sobre este aspecto filológico de la cuestión volveremos en la segunda parte de este estudio.

que el precedente: el retroceso de la exégesis espiritual a partir del comienzo de los tiempos modernos. Mientras que los antiguos entendían este versículo de los cuidados atentos y filiales de Juan para con María, o incluso de la maternidad espiritual de la madre de Jesús, la traducción de los modernos «la tomó *en su casa*», considerada en sí misma, no tiene más que un sentido biográfico e histórico. Algunos autores llevan incluso la curiosidad hasta preguntarse dónde se encontraba esta «casa» del Discípulo [51]. El Evangelio no nos ha acostumbrado a este tipo de precisiones.

Sin embargo, hay que reconocer con toda justicia que algunos comentaristas contemporáneos estiman que las palabras «en su casa» o «consigo» comportan, al mismo tiempo, un sentido religioso o simbólico. Loisy, Bultmann y Barrett, por ejemplo, ven en esta escena un símbolo de la unidad de la Iglesia; para Loisy y Bultmann, la madre de Jesús, recibida en casa del Discípulo, representa al judeocristianismo, mientras que el Discípulo representa a los pagano-cristianos; Jn 19,27*b* significa, pues, que el judeocristianismo es acogido «en la casa», es decir, en la comunión de la gran Iglesia; para Barrett la idea aquí expresada es que el cristiano recibe «en este tiempo... hermanos, hermanas, madres, hijos» (Mc 10,30). Al cabo de análisis muy minuciosos, H. Schürmann y A. Dauer, seguidos recientemente por E. Balducci, proponen otra exégesis: María personifica la comunidad de los creyentes; el discípulo amado, convertido en el exegeta de Jesús, representa la tradición del Evangelio y el mismo Evangelio; el texto querría, pues, decir que los creyentes deben tomar una actitud de discípulos ante el Evangelio [52]. El carácter forzado y artificial de esta exégesis nos impide darle nuestra adhesión.

[51] A modo de ejemplo citaremos a Tillmann, p.260: «Er nahm sie nach dem Tode des Herrn in sein Haus, *wohl zunächst in Kapharnaum, später nach* Jerusalem, wo sie bis zu ihrem Tode gelebt hat». Preferimos la sabia reflexión de Bernard, p.637: «We cannot build on the phrase εἰς τὰ ἴδια a theory which would give him (= to John) a house of residence at Jerusalem».

[52] Para H. Schürmann y A. Dauer cf. los estudios citados en la nt.1. Esta exégesis acaba de ser asumida en una forma paradójica en el comentario italiano *Evangelo di Giovanni*, bajo la dirección de A. Ricca, L. Barsotelli, E. Balducci (éste es quien ha escrito el comentario) (Mondadori 1973) 228: *«Ma appunto in quel momento, trasferendo a* Maria *e al* Discepolo *le sue qualità di* figlio *e di* maestro, (Gesù), *da origine a la Chiesa, già pronta a ricevere lo Spirito* (v.30), *il sangue e l'acqua»* (el subrayado es nuestro). El autor ha visto acertadamente que esta hora es la del nacimiento de la Iglesia. Pero, respecto al papel que son llamados a desempeñar allí María y el discípulo amado, no comprendemos que pueda llegar a decir lo contrario de lo que hay en el texto; si comprendemos bien su frase ambigua, María representa aquí, para E. Balducci, la actitud del creyente, del hijo, mientras que el Discípulo representa la de Maestro. ¿Cómo admitir que María, la madre, deba repre-

5. Para terminar, mencionaremos dos o tres autores recientes que cargan el acento casi exclusivamente en el sentido simbólico del texto; se trata de L. Bouyer [53], A. Feuillet [54] y, sobre todo, F. M. Braun [55]. Este último examina con atención las traducciones posibles del versículo y retiene las dos siguientes: «la recibió en su casa» o «la recibió *entre sus bienes*». El autor añade (p.128): «Ambas se implican recíprocamente, si es verdad que, antes de haber recibido a la madre de Jesús en su morada, el Discípulo había comenzado por abrirle su corazón». El mérito de esta interpretación es, por una parte, que el autor se ha esforzado por respetar la precisión filológica de la expresión joanea, y, por otra, que ha querido reencontrar, en el plano de la exégesis, algo de la riqueza teológica que se había ido desprendiendo, cada vez más acentuadamente, a lo largo de la tradición occidental.

¿Qué conclusiones podemos sacar de este resumen? Lo menos que se puede decir es que el sentido de la expresión *accepit eam in sua* está lejos de ser obvio. Se han propuesto, en diferentes épocas, diversas paráfrasis; por ejemplo: *in suam curam, in sua officia, in suum ius, in sua(m) potestatem, inter spiritualia bona, in suam matrem, in suam domum, inter ea quae ipsius erant,* «como suya», «por todos sus bienes», «consigo», etc. Evidentemente, la expresión contiene algo de enigmático. A partir de aquí es indispensable volver a iniciar un análisis sistemático, estudiando los diversos aspectos filológicos de este versículo; primero, respecto al griego de la época, y después, principalmente, en comparación con la lengua del mismo Juan. Este será el objeto de nuestra segunda parte.

sentar al hijo (mientras que en el texto es el Discípulo quien es llamado «hijo») y que el Discípulo represente al Maestro? ¡Difícilmente se podría ser más incoherente!

Se admira uno más de encontrar aquí esta explicación, porque recordamos que el mismo Balducci hace una decena de años escribía en *Il Vangelo di S. Giovanni, Meditazioni* (Firenze 1964) p.284-85: «Gesù, fino all'ultimo momento, non svela alla madre sua il mistero che le era stato riservato, quello di esere la madre della Chiesa... in quel momento tutta la Chiesa afflù a Maria. Il Discepolo è la Chiesa, siamo tutti noi. La sua maternità universale sboccia alla fine di una sofferenza che per lei era più che la morte di croce...

Il Discepolo che ebbe la sorte di rappresentare la Chiesa è il Discepolo che meglio la rappresenta, in quanto è il Discepolo della purezza e dell'amore... Purezza e amore sono le condizioni indispensabili perchè la Chiesa sia davvero per noi intima come una madre... per chi ama, la Chiesa è soprattutto una madre».

[53] L. Bouyer (*Le quatrième évangile* [Tournai-Paris ²1955] 226) escribe: «Il est impossible de ne pas découvrir dans cet épisode le résumé de tout le processus que nous pouvons maintenant discerner: le chrétien étant confié par le Christ à l'Église, et l'Église proposée au chrétien, de sorte que tous retrouvent le même Seigneur. La maternité de Marie, s'étendant de Jésus à tous les siens en Lui, apparaît ainsi comme le principe de la maternité de l'Église».

[54] A. FEUILLET, *Les adieux du Christ à sa mère* (cf. nt.1) p.486.

[55] F. M. BRAUN, *La mère des fidèles* p.124-29.

II. Análisis de Jn 19,27*b*

1. λαμβάνειν εἰς

Según una explicación propuesta por algunos autores [56], la preposición εἰς podría ser equivalente del *lamed* hebreo; la expresión λαμβάνειν εἰς sería, pues, un semitismo *(lâqaḥ l^e^)*. Primitivamente, este giro significaría «tomar como» (por ejemplo: «tomar por esposa») [57]; en época más reciente, su sentido se debilita en «tener por, considerar como» [58]. Aplicada a nuestro caso, esta construcción se traduciría «la tomó como bien suyo, ... *la consideró como suya».* Pero ¿es verdad —como opina el P. Braun— que, gramatical y lexicográficamente, estas dos traducciones son irreprochables? [59] Por nuestra parte, no lo creemos así. En esta construcción el sustantivo regido por εἰς tiene valor de complemento atributivo; por esto está empleado siempre sin artículo [60]. En Jn 19,27*b* contamos con el artículo (εἰς τὰ ἴδια). Pero hay más. Si las palabras τὰ ἴδια fueran el complemento atributivo de αὐτήν, normalmente deberían estar en singular; esperaríamos encontrar, por ejemplo, ἔλαβεν αὐτὴν εἰς ἰδιαν. Parece, pues, muy difícil, si no imposible, admitir que en nuestro versículo haya usado Juan este semitismo. Por esta razón, λαμβάνειν εἰς no significa aquí «considerar como», lo que constituía, como se recordará, una traducción frecuente de este giro entre los autores espirituales de los últimos siglos.

La única explicación filológicamente posible consiste en tomar εἰς en sentido *local* (físico o metafórico) [61], lo que, por lo demás, es el sentido habitual de λαμβάνειν εἰς. Los LXX

[56] F. M. BRAUN, o.c., p.127.

[57] La fórmula no es frecuente. La Biblia griega no presenta más que cinco ejemplos de ella: λαβεῖν ἡμᾶς εἰς παῖδας (Gén 43,18); λαβεῖν αὐτὴν εἰς γυναῖκα (1 Sam 25,39; cf. también el v.40 y Ex 6,20); οὐ μὴ λάβωσιν λίθον εἰς γωνίαν καὶ λίθον εἰς θεμέλιον (Jer 28[51],26); no es desconocida en el griego helenístico: εἰ δὲ εἰς κόρην λαμβάνοιτο... (FILÓSTRATO [el Viejo], *Imag.* 2,32) (col. Teubner, 126,2).

[58] Cf. BLASS-DEBRUNNER, § 157,3: «λαμβάνειν εἰς = 'auffassen'»; y cita como ejemplo las *Homilías de Clemente* 6,9 (ed. REHM, p.110,7-9; PG 2,204B-C): λαμβάνουσι δὲ καὶ "Αδωνιν εἰς ὡραίους καρπούς, ... Δήμητρα εἰς γῆν ... Διόνυσόν τινες εἰς ἄμπελον. F. M. Braun (l.c.) remite también a Act 7,53, pero este ejemplo es muy dudoso.

[59] F. M. BRAUN, l.c.; sin embargo, el autor las rechaza con toda razón, puesto que, en esta hipótesis, «el evangelista habría usado la forma femenina ἰδίαν con preferencia a la neutra« (p.128).

[60] Véanse los ejemplos mencionados en las nt.57 y 58.

[61] A. DAUER, *Die Passionsgeschichte* (cf. nt.1) p.197-98; el autor añade que esta construcción en los LXX es muy rara (no cita más que cinco casos); sin embargo, es algo más frecuente de lo que él dice (cf. la nota siguiente).

nos ofrecen varios ejemplos de ello [62]. Es verdad que esta construcción es excepcional en el Nuevo Testamento; pero hay que destacar que se encuentra precisamente en los escritos joaneos y no en ninguna otra parte [63].

2. εἰς τὰ ἴδια y τὰ ἴδια

¿Pueden significar las palabras εἰς τὰ ἴδια de Jn 19,27*b* lo que la mayor parte leen hoy en ellas: «consigo» o «en su casa»? [64] Un examen atento del uso de la expresión tanto en el griego bíblico como en el lenguaje profano, muestra que esto es muy improbable.

Es verdad que la expresión aparece regularmente en el sentido de «en su casa» o «en su país», pero *siempre con un verbo de movimiento,* lo que no sucede en Jn 19,27*b*. He aquí la serie de casos en que se encuentran estas palabras en la Escritura (añadimos 3 Mac):

εἰσελθὼν εἰς τὰ ἴδια (Est 5,10);
ὑπέστρεψεν εἰς τὰ ἴδια (ibid., 6,19);
εἰς τὰ ἴδια... ἐξαποστείλατε τὰ προπεπραγμένα (3 Mac 6,27);

[62] Hemos encontrado diez ejemplos de este uso en la Biblia griega: λαβὲ εἰς τὴν χεῖρά σου... ἄρτους (3 Re 12,24*b;* cf. también 24*i;* Is 28,4; Jer 43[36],14; 45[38],10); λαβὲ αὐτὸν εἰς τὸν κόλπον σου (Núm 11,12); ὅπως λάβω αὐτὴν εἰς ἐμαυτόν (Sab 8,18); λάβω ὑμᾶς εἰς γῆν (Is 36,17); οὐδὲ ἔλαβές με εἰς τὴν διάνοιαν οὐδὲ εἰς τὴν καρδίαν σου (Is 57,11; Ez 3,10).

En algunos casos muy raros se encuentra una tercera construcción: λαμβάνειν εἰς, que indica un fin; cf. Jue 16,8; igualmente Rom 8,15: οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον.

[63] Aparte de nuestro texto, no se encuentran más que otros dos casos: ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτον εἰς τὸ πλοῖον (Jn 6,21); μὴ λαμβάνετε αὐτόν εἰς οἰκίαν (2 Jn 10). Algunos autores citan este texto como paralelo de Jn 19,27, que habría que tomar, por tanto, en sentido material; εἰς τὰ ἴδια sería equivalente de εἰς οἰκίαν; pero este texto de 2 Jn 10 presenta en sí mismo un problema, al que aludiremos más tarde (nt.94).

[64] He aquí algunos ejemplos de las principales traducciones de esta fórmula. En francés, los traductores suelen traducir εἰς τὰ ἴδια por «chez lui» *(Bible du Centenaire,* Crampon, *Bible de Jérusalem, Bible de Maredsous, La Ste. Bible* [Lille], Osty, *Trad. Oecum. de la Bible).* En alemán se utilizan diferentes fórmulas: «zu sich» (Luther, Rosch, Karrer, *Bible de Herder,* Kürzinger); «in sein Haus» *(Zürcher Bibel,* Tillmann, Zink); «zu sich in sein Haus» (Menge, Zwettler). En las versiones inglesas se lee más frecuentemente: «unto (into, in) his (own) home» (Author. Version, Revised Stand. Version, Confrat. Version, New English Bible, Schonfield, Barclay). *Nueva Biblia Española:* «en su casa».

Hay, sin embargo, excepciones notables: «into his own keeping» (Knox), «into his care» (New. Amer. Bible, Brown). Esta última fórmula se encontraba ya entre los antiguos, como hemos visto *(in suam curam);* en su comentario filológico Brown explica que estas palabras significan, al mismo tiempo, «to his own home»; en la interpretación teológica, sin embargo, no dice nada de esto último. Pero ¿no hay que aplicar igualmente a la última frase lo que el mismo autor dice del conjunto de la escena (p.923): «All this implies something more profound than filial care»? Si no se admite un descenso entre los v.25-27*a* (para los cuales R. Brown admite un profundo simbolismo) y el v.27*b,* que concluye toda la escena (y que parece tener para él simplemente un sentido moral), habría aquí una inconsecuencia.

ἐνέτυχον... τὴν ἀπόλυσιν αὐτῶν εἰς τὰ ἴδια αἰτούμενοι (ibid., 6,37); comparar más abajo el texto de Apiano;
εἰς τὰ ἴδια ἐπιστρέφειν (ibid., 7,8);
ἐπορεύθη εἷς ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια (Act 5,18D);
πορεύεσθαι ἕκαστον εἰς τὰ ἴδια (ibid., 14,18 var.);
ὑπέστρεψαν εἰς τὰ ἴδια (ibid., 21,6).

La situación es exactamente la misma en los textos no bíblicos de la época. Es significativo que en cada uno de ellos se encuentra un *prefijo*, una *preposición* o un adverbio: ἀνα —, ἀπο —, o ὅθεν; de ordinario, se quiere expresar con esto la idea de *vuelta* hacia un lugar de origen (el país, el hogar):

ἀπέλυε τοὺς αἰχμαλώτους εἰς τὰ ἴδια (APIANO, *Hist. rom., Iber* 23);
ἀναπέμπειν ἕκαστον εἰς τὰ ἴδια (FL. JOS., *Bell.* I 666) [65];
ἀναστρέφειν εἰς τὰ ἴδια *(Ant.,* VIII 405);
ἀνέζευξαν εἰς τὰ ἴδια (ibid., VIII 416);
ἀπαίρουσιν εἰς τὰ ἴδια εἰς τοὺς ἐσωτέρους τόπους *(Peripl. M. Rubr.* 65) [66];
ἀποχωρεῖτε οὖν, φησί, καὶ ἀποπλέετε εἰς τὰ ἴδια (ARISTÓFANES, *Schol. in Pacem* 507: DÜBNER, 187);
πορεύομαι πάλιν εἰς τὰ ἴδια ὅθεν ἐλήλυθα (San IRENEO, *Adv. haer.* I 21,5: HARVEY, I 187,6);
ἀπὸ τῆς Ἑλλάδος ὑποστρέφων εἰς τὰ ἴδια (JÁMBLICO, *Vita Pyth.* XIX 90) [67].

En los papiros, por el contrario, no hemos podido descubrir ningún ejemplo de esta expresión; pero se encuentran fórmulas equivalentes; por ejemplo:

ἐπὶ τὰ ἴδια βαδίζοντ[ας] *(P. Masp.* 67009 verso 30) [68];
ἐπανελθεῖν ἐπὶ τὰ ἴδια (ἐδάφη?) *(BGU* 372 I 9-10);
καταπορεύεσθαι εἰς [τὰς ἰδίας (κώμας)] *(P. Tebt.* 5,7);
εἰς τὸ ἴδιον ἀπενηνεγμένων *(Sammelbuch* 6002,9).

[65] Traducción francesa (ed. REINACH): «renvoyer tous ces hommes dans leurs foyers». Comparar la fórmula semejante (con πρός en lugar de εἰς): ἀνεχώρουν ἕκαστοι πρὸς τὰ ἴδια (ibid., IV 528).

[66] Cf. la edición de H. FRISK, *Le Périple de la Mer Érythrée* (Göteborg 1927).

[67] Al que se podrían añadir dos textos citados por Wettstein (ELIEN: ὅταν ὑποστρέφωσιν εἰς τὰ ἴδια; EUSEBIO, *Chron.* I: ἀπελύθησαν εἰς τὰ ἴδια... εἰς τὰ ἴδια ἦλθον); pero nos ha sido imposible verificarlos.

Para τὰ ἴδια en el sentido de «Heim, Heimat», Bauer *(Wört.* ἴδιος *3,b)* remite igualmente a dos pasajes de Polibio, pero la primera de estas referencias es ambigua, y la segunda, errónea; en 2,57,5 se lee μένειν ἐπὶ τῶν ἰδίων; pero τὰ ἴδια, al parecer, significa aquí «los asuntos privados» (cf. LIDELL-SCOTT, s.v. ἴδιος I 3, y, sobre todo, A. MAURSBERGER, *Polybios-Lexicon* I [Berlin 1966] 1168, s.v. ἴδιος B 4; cf. también PLATÓN, *Leyes* VI 758*b*5: ἐπὶ τοῖς αὐτῶν ἰδίοισι μένοντας: «entregados a sus propios asuntos»); en 3,99,4, la fórmula de Polibio no está en el neutro plural, sino en femenino singular: εἰς τὴν ἰδίαν ἀπηλλάγη (variante de la expresión, parecida a la que se encuentra en los papiros; cf. más adelante en el texto).

[68] F. Preisigke *(Wört. der gr. Papyrusurk.* I 686 [s.v. ἴδιος 9]) cita este texto en la forma siguiente: εἰς τὰ ἴδια βαδίζειν, pero es un error; el editor J. Maspero *(Pap. grecs d'époque byzantine* I [Le Caire 1911] n.67009 verso 30) da el texto de esta forma: ἐπὶ τὰ ἴδια βαδίζοντ(ας).

Solamente han aparecido dos casos en que, contrariamente a lo que hemos dicho hasta ahora, esta construcción no acompaña a un verbo de movimiento. Pero la excepción no es más que aparente, puesto que precisamente τὰ ἴδια no se encuentra en ellos en acusativo con εἰς (ἐπὶ o πρός), como en el versículo de Juan, sino en dativo con ἐν:

> ἄμινον ὑμᾶς ἐν τοῖς ἰδίοις οἷς ἐὰν τύχοι εἶναι ἢ ἐπὶ ξένης (*P. Fay.* 136)[69].

El otro texto semejante al del papiro precedente es una carta cristiana del siglo III o IV. Es de especial interés, porque en él se encuentra el mismo verbo que en Jn 19,27*b* (ἔλαβεν), precedido, sin embargo, de un prefijo (ἀπολαβεῖν). Como en la mayoría de los textos citados, se trata de un regreso al hogar; pero también aquí la expresión que sigue al verbo está en dativo:

> «Ruego a Dios que lo pases bien, y que tengas éxito, y que podamos *recibirte de nuevo en casa* con buena salud (... ὑγιαίνοντί σε ἀπολαβεῖν ἐν τοῖς ἰδίοις). Porque ya te he dicho anteriormente cómo nos entristecía *tu ausencia de entre nosotros* (τῇ ἐν ἡμῖν σου ἀπουσίᾳ)». *P. Oxy.* XVI 1680,3-7[70].

La conclusión de esta investigación es clara: para justificar la traducción, hoy corriente, de Jn 19,27*b* «la tomó consigo», no se puede hacer valer ningún paralelo ni en los textos bíblicos ni en la literatura profana.

Es verdad que, puesto que las palabras εἰς τὰ ἴδια, acompañadas de *un verbo de movimiento,* significan frecuentemente «consigo, en su casa», se podrá siempre objetar que, aunque el verbo empleado por Juan (λαμβάνειν) no implique ningún desplazamiento, sin embargo, εἰς τὰ ἴδια encierra en sí el mismo sentido. Pero esto es una hipótesis sin apoyo ninguno en los textos. En la situación en que nos encontramos, nos inclinamos a pensar que aquí τὰ ἴδια debe significar algo dis-

[69] La frase pertenece a una carta cristiana del siglo IV. He aquí la traducción dada por el editor: «It is better for you *to be in your homes,* whatever they may be, than abroad» (B. P. GRENFELL y otros, *Fayum Towns and their Papyri* [London 1900] n.136 p.292.

[70] Este papiro, una carta de un hijo a su padre Apolo que se encuentra lejos, ha sido reproducido en M. Naldini (*Il Cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II-IV* [Firenze 1968] n.32 p.161-63). El pasaje que nos interesa se encuentra traducido allí de otra forma: «... *para que* (esta carta) te encuentre *con buena salud entre los tuyos».* En la p.100 de esta misma obra M. Naldini explica que ἀπολαβεῖν es un término técnico en las salutaciones; según la construcción que se adopte, la traducción diferirá; por muchos motivos, la traducción de Naldini parece dudosa. Además, la oposición entre ἐν τοῖς ἰδίοις y τῇ ἐν ἡμῖν σου ἀπουσίᾳ muestra que la primera expresión no describe el medio en el que Apolo vive actualmente allá lejos, sino el hogar familiar que él ha dejado y desde donde le escribe su hijo. La traducción que hemos dado nosotros sigue de cerca la del editor del papiro.

tinto de «la casa». Primeramente, nos preguntaremos, por tanto, qué sentido *pueden* tener en griego estas palabras. Pero, para saber cuál de estas significaciones usa *de hecho* el evangelista, tendremos que estudiar, evidentemente, el vocabulario del mismo Juan.

a) La expresión τὰ ἴδια puede tener tres sentidos diferentes [71]:

1) los bienes propios (materiales o espirituales). He aquí algunos ejemplos tomados de contextos muy diversos:

λημφθῆναι ξύλον ἐκ τῶν ἰδίων αὐτοῦ: hay que tomar la madera de entre los propios bienes (1 Esd 6,31);
ἀφέντες τὰ ἴδια: dejando *nuestros propios bienes* (Lc 18,28);
κοινὸς γίνου τὰ ἴδια φύλασσε: sé justo, vigila *tus bienes* (DITTENBERGER, *Syll. inscr. graec.* 1268,19-20 [Praecepta delphica]; cf. también 955,5);
τὴν τῶν ἰδίων ἐξου(σί)αν: el pleno poder *sobre sus bienes* (*P. Oxy.* IV 491,3; cf. también 489,4; 490,3; 492,4; etc.);
(texto gnóstico) ἡ δὲ ἀνωτέρα ψυχὴ τὰ ἴδια γεινώσκει: el alma, desde lo alto, conoce *lo que le es propio* (*P. Oxy.* I 4,9-11);
τὰ ἴδια μᾶλλον διδάσκειν προαιρούμενοι: se ciñen preferentemente a la enseñanza de *sus propias (ideas)* (JUSTINO, *Dial.* 38,2).

2) los negocios privados, los intereses particulares. Ejemplos:

ἀπαλγήσαντας δὲ τὰ ἴδια τοῦ κοινοῦ τῆς σωτηρίας ἀντιλαμβάνεσθαι: es preciso dejar aquí *los (sufrimientos) individuales* y aplicarse a la preservación del interés común (TUCÍDIDES, 2,61,4);
μένειν ἐπὶ τῶν ἰδίων: entregarse a sus propios (asuntos) (POLIBIO, 2,57,5) [72];
πράσσειν τὰ ἴδια: (conviene) que os ocupéis de vuestros propios asuntos (1 Tes 4,11).

3) el domicilio, la casa, la parte. Para este tercer uso hemos dado ya muchos ejemplos en el apartado anterior.

De estos diferentes significados, el tercero («la casa») es poco frecuente; el segundo no lo es mucho más. El primero, por el contrario, que expresa más en general la idea de *propiedad,* es el más corriente [73]. Pero esto no permite, evidentemente, sacar una conclusión para el caso de Jn 19,27*b*. Necesitamos para ello pasar al análisis del término en el cuarto evangelio.

[71] Cf. los diccionarios y el comentario de BULTMANN, 34 n.7 (sobre Jn 1,11).
[72] Véase más arriba p.205 nt.67, con el texto de Platón citado en ese lugar.
[73] En su comentario (sobre Jn 1,11), Bauer escribe a propósito del sentido de «Eigentum» y «Besitz»: «Dieser Sinn von τὰ ἴδια (ist) reich bezeugt».

3. ἴδιος y τὰ ἴδια en San Juan

Entre los cuatro evangelistas, Juan es quien utiliza más frecuentemente ἴδιος *(10 - 8 - 6 - 15).* Como en el uso corriente, también esta palabra se refiere en el evangelio a la idea de propiedad o, más bien, de *pertenencia;* pero casi siempre se trata de una realidad religiosa; lo que los textos evocan, sobre todo, es la pertenencia a Cristo. Será, pues, ésta la línea en que habrá que interpretar el versículo de Jn 19,27.

Para comprender mejor los matices de ἴδιος en San Juan, conviene distinguir los textos en que se trata del simple adjetivo y aquellos en que se emplea como sustantivo (οἱ ἴδιοι, τὸ ἴδιον, τὰ ἴδια). La primera serie de textos aparece en los capítulos 1-10; la segunda se concentra en el prólogo (1,11 [bis]) y en la segunda parte del evangelio (13,1; 15,9; 16,32; 19,27).

El adjetivo ἴδιος se emplea siete veces, pero nunca, como en Lc 18,28, a propósito de bienes materiales. Sólo los dos primeros textos describen relaciones más exteriores: «su (propio) hermano» (1,42); «su propia patria» (4,44). En los capítulos siguientes se trata de realidades espirituales: (tratando de Cristo) «su propio Padre» (5,18); «en su propio nombre» (5,43; la expresión se opone a «en el nombre de mi Padre»); «su propia gloria» (7,18). La última expresión que nos falta por mencionar describe la pertenencia de las ovejas al Buen Pastor; se repite dos veces en el mismo contexto: «sus propias ovejas» (10,3.12), y vuelve a tomarla en forma sustantivada en el v.4: τὰ ἴδια πάντα.

En la segunda serie se encuentra la forma sustantivada οἱ ἴδιοι, τὸ ἴδιον o τὰ ἴδια; ésta tiene una resonancia mucho más personal y existencial. Pueden distinguirse aquí tres usos diferentes.

a) Veamos primeramente el uso que podemos llamar «negativo», puesto que sirve para caracterizar las fuerzas del mal. Hablando del diablo, Jesús dice a los judíos: «No hay verdad en él; cuando profiere la mentira, la saca de *su propio fondo* (ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ)» (8,44). Juan se esfuerza por caracterizar lo que hay de más específico (τὰ ἴδια) en el demonio (ἐν αὐτῷ), trata de poner al desnudo el fondo último de la iniquidad: en él no penetra ningún rayo de la verdad; su último fondo no es más que tinieblas, vacío total, rechazo absoluto de la revelación de Cristo. Un uso análogo de la expresión se repite a propósito del mundo; en la cena, Jesús

dice a sus discípulos: «Si fuerais del mundo, el mundo amaría *sus bienes* (ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει)» (15,19). Los discípulos, por pertenecer a Cristo, son objeto del odio del mundo; si se separaran de Cristo, si no vivieran ya más en el amor, el mundo los amaría, porque reconocería en ellos «sus *propios bienes*».

b) Ante el mundo en que se ejerce el poder del diablo tiene que situarse el grupo de los discípulos de Cristo. Aquí subraya Juan con mayor intensidad la idea de pertenencia. El Verbo «ha venido a *sus propios bienes* (εἰς τὰ ἴδια), y *los suyos* (οἱ ἴδιοι) no lo han recibido» (1,11): Israel representa el conjunto de los hombres, a los que Jesús, Hijo único de Dios, trae la luz y la verdad; ellos son los bienes propios del Verbo creador [74]. La equivalencia entre τὰ ἴδια y οἱ ἴδιοι nos impide aceptar la interpretación del P. Lagrange: «le *home*», el hogar. Como acertadamente ha observado Bultmann [75], τὰ ἴδια, empleado aquí respecto al Verbo, no puede significar más que «su propiedad, sus bienes»; la misma idea de posesión, de pertenencia, aparece también en οἱ ἴδιοι del v.11*b*. En la alegoría del Buen Pastor (10,1-18), el grupo se restringe; no se trata ya de hombres que de alguna manera pertenecen al Verbo encarnado, sino del grupo que en el seno de Israel han respondido positivamente a la llamada del Pastor; éstas son «sus propias ovejas»; el Pastor las «hace salir» del recinto del judaísmo para constituir con ellas el nuevo rebaño mesiánico, la Iglesia [76]. A partir de aquí, el sentido del v.4 es claro: «Cuando él ha sacado *todas las que son suyas* (τὰ ἴδια πάντα), marcha delante de ellas, y las ovejas le siguen». La pertenencia de las ovejas al Pastor constituye la condición fundamental de su docilidad. Finalmente, en el tercero y último texto, que constituye la introducción solemne a la sección de la cena (13,1), la fórmula se precisa de nuevo: «Jesús... habiendo amado a *los suyos* (τοὺς ἰδίους) que estaban en el mundo, los amó hasta el fin». «Los suyos que estaban en el mundo» son *los discípulos,* que, tras la partida de Jesús, van a quedar reducidos a sus recursos. Ya antes había amado Jesús a los suyos, pero ahora va a amarlos hasta el extremo. Su pertenencia a Jesús no es de orden jurídico; procede del amor de Cristo por ellos. Este grupo de ἴδιοι representa, más

[74] Cf. la nt.*n* a Jn 1,11 en la *Trad. Oecum. de la Bible* (TOB).

[75] BULTMANN, 34 n.7: «Tὰ ἴδια kann hier nicht... 'Heimat' heissen..., sondern nur 'Eigentum'... Die ἴδιος sind 'die Seinen', die ihm als Schöpfer gehören».

[76] Cf. el capítulo sobre el Buen Pastor.

allá de los Doce, a todos aquellos que un día llegarán a ser también discípulos de Jesús.

En los tres textos que acabamos de recorrer (1,11; 10,4; 13,1), τὸ ἴδιον (τὰ ἴδια), como acertadamente ha observado Bultmann [77], significa «das Wesensverwandte»; de un texto a otro se constata que Juan subraya, cada vez más, la idea de una comunión profunda entre Jesús y «los suyos» (τοὺς ἰδίους).

c) Llegamos así a los dos últimos pasajes del cuarto evangelio en los que aparece ἴδιος: 16,32 y nuestro texto 19,27. Estos dos textos forman una categoría aparte; ya no se trata de lo que pertenece a Cristo, sino de lo que pertenece a los *discípulos.* Pero antes de analizarlos vamos a proponer una cuestión: puesto que, a medida que los textos nos acercan a la Hora, el sentido de ἴδιος se precisa, designando, cada vez más claramente, al grupo de los que pertenecen a Cristo, ¿es probable que en los dos últimos pasajes —uno en la conclusión del discurso después de la cena y el otro en la sección central de la escena del Calvario— pueda significar τὰ ἴδια simplemente el hogar, la casa? Serían los dos únicos casos de todo el cuarto evangelio. Todo deja prever que el tema desarrollado precedentemente va a recibir aquí su último término; en otras palabras, τὰ ἴδια, aunque aplicado a los discípulos, deberá referirse a Cristo de alguna manera.

Jn 16,32 y 19,27 tienen entre sí algunas coincidencias notables; uno y otro mencionan «la hora» y utilizan la expresión εἰς τὰ ἴδια. Por otra parte, introducen dos temas escatológicos opuestos: en 16,32, el de la dispersión (ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια), y en 19,27, el tema antitético de la *reunificación en la unidad;* este pasaje describe la unidad del pueblo mesiánico, que estaba significada simbólicamente por la túnica sin costura (19,23-24), y que había sido anunciada proféticamente por Caifás en 11,50-52: Jesús antes de morir «para *juntar en la unidad* a los hijos de Dios *dispersos»* [78]. La interpretación exacta de 16,32 es, pues, importante, si queremos comprender el texto paralelo de 19,27.

¿En qué sentido anuncia Jesús a los discípulos en 16,32 que ellos se dispersarían ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια? También aquí la mayor parte de los comentaristas entienden estas palabras

[77] BULTMANN, l.c.

[78] CÁNDIDO DE FULDA, *Opusc. de Pass. Dom.* 18: «Cum enim intraverit plenitudo gentium, quae per Iohannem designatur, tunc salvus fiet omnis Israel, qui per Mariam intelligi potest designatus. Ex illa, inquit, hora accepit eam discipulus in sua. Postquam enim crediderit populus ille Iudaicus, tunc ex duobus fiet unum ovile et unus pastor» (PL 106,96A).

materialmente: «cada uno a su casa» [79]. Pero todo el contexto se opone a esta interpretación. El versículo 16,32 pertenece a la sección 16,23-33, en la que uno de los temas principales es la *revelación,* que traerá el Espíritu (v.25), y la fe de los discípulos (v.27*b*.30*b*.31). Al anuncio de una revelación en forma manifiesta (v.23-28), los discípulos expresan su satisfacción, porque Jesús abandona finalmente todo lenguaje enigmático; pero ellos dan prueba de incomprensión cuando afirman: «Ahora *sabemos...; creemos...»* (v.29-30). Jesús replica con una pregunta escéptica e irónica: «¿Ahora creéis?» (v.31). Y para mostrar la fragilidad de su fe, anuncia su dispersión inminente: «He aquí que llega la hora —y ya ha llegado— en la que os dispersaréis ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια y me dejaréis solo» (v.32). No se trata aquí de una dispersión física, de una huida de los discípulos, sino de su defección en la fe [80]. San Agustín lo había comprendido admirablemente: «... mente *reliquerunt fidem...* Tunc ita perturbabimini, ut etiam *quod modo creditis, relinquatis...* Ecce quomodo eum reliquerant, *deserendo etiam ipsam fidem qua* in eum ante crediderant» [81]. La dispersión es en el plano de la fe; es la ruptura del lazo que une al rebaño con el Pastor, a los discípulos con Jesús, porque Jesús constituía para ellos el punto de religación, el centro de su unidad, de su cohesión espiritual; brevemente, sería el fin de su comunión con él [82]. Desde entonces, la expresión εἰς τὰ ἴδια toma un sentido muy diferente del que se le da comúnmente. Estas palabras no describen los

[79] Cf. por ejemplo, los comentarios de Godet, Lagrange, Loisy, Belser, Tillmann, Bultmann, Wikenhauser, Bernard y Brown; otros traducen: «chacun de son côté» (*Bible du Centenaire,* BJ, *La Sainte Bible* [Lille] TOB); cf. también E. FASCHER, *Johannes 16,32. Eine Studie zur Geschichte der Schriftauslegung und zur Traditionsgeschichte des Urchristentums:* ZNW 39 (1940) p.171-230 (cf. p.186 y 222), estudio que se interesa únicamente en las diversas tradiciones evangélicas sobre la dispersión y la huida de los discípulos.

[80] Esta exégesis encuentra un sólido apoyo en los textos paralelos de la tradición sinóptica (Mt 26,31; Mc 14,27): la «dispersión» anunciada por Jesús es el «escándalo» de ellos en la fe (διασκορπισθήσονται, de la cita de Zac 13,7, no es aducido más que para comentar σκανδαλισθήσεσθε), y este escándalo mismo se ilustra en concreto con la negación de Pedro (ἀπαρνήσῃ με). Hay, pues, equivalencia entre estos tres términos: escándalo, dispersión, negación. La «dispersión» es el escándalo, la *crisis de la fe;* se expresa en Pedro con la negación.

[81] *Tract. in Ioan.* 103,3: PL 35,1901. La interpretación de Bengel («In sua: quae antea propter me reliquistis») es, pues, insuficiente, porque *sua* se entiende todavía en sentido material; más cercano a San Agustín se encuentra Santo Tomás: «In propria... idest ad animum possidendi propria» (*Super Ioann.* n.2171); es el retorno de cada uno a su egoísmo. Sin embargo, según Jn 16,32, no se trata tanto del deseo de los discípulos de retornar a sus *bienes* como del derrumbamiento de su fe; la interpretación de Calvino parece más cercana a la de Agustín («utcumque deiecta fuerit ac velut succubuerit fides»); pero explica la dispersión misma en sentido físico («huc illuc dispersi sunt»).

[82] Cf. LUTHARDT, 116: «Εἰς τὰ ἴδια im Gegensatz zur vorhergehenden κοινωνία».

diferentes *lugares* a donde habrían huido los discípulos desamparados, sino el derrumbamiento de su fe, la disgregación de su unidad en Cristo [83], el repliegue de cada uno de ellos sobre sus «propios» intereses; *ellos no serán ya discípulos de Jesús, no serán más que ellos mismos* [84].

El v.19,27 describe la situación inversa. Se trata ahora del *discípulo por excelencia.* El sujeto del verbo es aquí ὁ μαθητής. Este texto, con el v.26 (λέγει τῷ μαθητῇ), constituye el único pasaje del cuarto evangelio en donde Juan presenta a «el discípulo» de esta forma absoluta [85]. El hombre que acaba de escuchar las palabras de Jesús «He aquí tu madre» es «el discípulo a quien Jesús amaba»; representa al Discípulo como tal, es decir, al conjunto de los creyentes, los discípulos de Jesús. Para Juan, «*el* discípulo» es aquel que está enteramente adherido a Jesús y que «escucha su voz» (18,37), como las ovejas la del Pastor (10,27); su característica principal es la intensidad de su fe; él ha comprendido a Jesús [86]. La escena del Calvario presenta a «el Discípulo» precisamente en esta perspectiva: «el discípulo a quien amaba Jesús», presente junto a la cruz (19,26), va a ser testigo de la lanzada; él, que ha visto saltar la sangre y el agua del costado abierto, «da testimonio..., para que *también vosotros* creáis» (v.35); antes de ser testigo, ha tenido que llegar a ser él mismo un creyente. Su fe, sin embargo, no llegará a ser perfecta hasta la mañana de la resurrección: «vio y creyó» (20,8).

En este contexto, ¿qué sentido pueden tener las últimas palabras de 19,27? Τὰ ἴδια designa todo lo que constituye *los bienes propios del verdadero discípulo:* son esencialmente, el lazo que le une a Cristo; son su fe en él, su unión con él; son el

[83] Cf. las palabras siguientes del v.16,32: «... y me dejaréis solo»; Agustín ha comprendido bien que se trata aquí de un abandono espiritual de Cristo, de un abandono de la fe: «... ut relinquant eum; ... mente reliquerunt fidem» (l.c.). E. Fascher (art. cit., p.230) interpreta σκορπ. εἰς τὰ ἴδια como una «Rückkehr in die Welt».

[84] Cf. más arriba p.207: τὰ ἴδια = los intereses particulares.

Comparar en 7,18 la oposición entre «el que busca su *propia* gloria» y «el que busca la gloria de aquel que le ha enviado»; y, sobre todo, la manera como Juan describe, en 8,44, la demonicidad como el replegamiento absoluto sobre sí mismo, el rechazo total de la verdad de Cristo (cf. más arriba p.208).

[85] La fórmula corriente es οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ; se encuentra a veces οἱ μαθηταί, sin determinación (4,31.33; 11,7.8.12.54; 13,5.22); pero en ninguna parte en singular, excepto en nuestro texto (19,26.27).

[86] Max Scheler ha captado perfectamente la importancia de esta condición de discípulo para comprender a Jesús: «La persona no se revela a mí más que en tanto en cuanto yo 'participo' en sus actos; sea teóricamente, comprendiéndolos y reproduciéndolos; sea moralmente, conformándome a ellos. El centro moral de la persona de Jesús no se revela más que a uno solo: su discípulo. Hay que ser discípulo para tener acceso a esta revelación» (*Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle* [traduit de l'allemand par M. Lefèvre] [Paris 1950] p.249 [traducción retocada]).

espacio espiritual en el que vive; esta comprensión de Jesús por parte del discípulo es «sus bienes».

En esta interpretación se capta mejor el interés del paralelismo antitético entre Jn 16,32 y 19,27. La comparación de los dos pasajes permite también responder a una dificultad aparente: si τὰ ἴδια en 16,32 describe la «dispersión» espiritual de los discípulos, ¿cómo puede significar la misma expresión todo lo contrario en 19,27, es decir, la pertenencia a Cristo y la comunión con él?

La respuesta a esta objeción se encuentra en el uso ambivalente del término ἴδιος en San Juan [87]. Hay que distinguir, como se recordará, un doble sentido, negativo y positivo, de τὸ ἴδιον, según que se trate de las fuerzas del mal o de los discípulos de Jesús; el «bien propio» del *mundo,* que se ha separado de Cristo (cf. 15,19), es precisamente este rechazo de la verdad; en cuanto al «bien propio» de los verdaderos discípulos, de quienes creen sin reserva en él, consiste, por el contrario, en su pertenencia al Señor, que ninguna separación física podrá ya suprimir [88]. Son los dos usos complementarios de εἰς τὰ ἴδια que encontramos en 16,32 y 19,27 [89]. En la frase ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια de Jn 19,27, las palabras τὰ ἴδια indican, pues, «los bienes propios» del discípulo a quien Jesús amaba, todo aquello por lo que precisamente puede ser llamado aquí «el discípulo»; estos «bienes» no son sus bienes materiales, sino, como dice el P. Braun, «la herencia de su Maestro»; lo que, con Toledo o San Ambro-

[87] Un ambivalencia análoga se constata para Cristo; por una parte, repite que no tiene nada propio; no habla de sí mismo, porque su doctrina viene de Dios (7,17; 12,49); por otra parte, habla, con no menor insistencia, de «sus bienes» (τὸ ἐμόν, τὰ ἐμά; 16,14.15; 17,10); pero estos «bienes» son lo que él tiene del Padre, es decir, su filiación. También el Discípulo puede hablar de «sus bienes», si entiende por esto lo que él ha recibido de Cristo. Separado de Jesús, él no tendría nada desde el punto de vista de la fe, como el mismo Hijo no sería nada sin el Padre. Finalmente, para el mundo y para el diablo, que están separados de Cristo, τὰ ἴδια no es más que esta misma separación, es decir, pura ausencia (cf. p.208s).

[88] Una vez más, es San Agustín quien hace la observación. Después de la resurrección, aunque la persecución separará a los discípulos, ellos no conocerán la «dispersión», porque su fe en Cristo les mantendrá en la unidad: «In ea vero pressura quam post eius glorificationem accepto Spiritu Sancto pertulerunt, non eum reliquerunt; et quamvis fugerent de civitate in civitatem, *ab ipso non refugerunt;* sed ut... in illo pacem tenerent, *non ab ipso refugae fuerunt,* sed *ipsum potius refugium habuerunt» (Tract. in Ioann.* 103,3: PL 35,1901).

[89] Hoskyns ha visto claramente el paralelismo antitético entre los dos versículos, pero interpreta a ambos en el sentido físico, lo que en realidad destruye la oposición: ¿Por qué sería reprensible la vuelta de los discípulos «to their own homes» en 16,32, si la vuelta del Discípulo «to his own home» es digna de elogios en 19,27? No basta decir que la acción es buena en este último caso, porque el Discípulo ha actuado por el mandato de Jesús. Se caería en un extrinsecismo moral de muy pocos quilates; la diferencia está en el mismo Discípulo.

sio, se puede llamar «sus bienes espirituales», este espacio interior del discípulo «en que habita Jesús» [90].

Pero para precisar esta exégesis tenemos todavía que decir algo sobre el verbo ἔλαβεν, del que depende la expresión εἰς τὰ ἴδια.

4. λαμβάνειν en San Juan

En el artículo λαμβάνω del diccionario de Kittel [91], G. Delling observa con acierto que los usos del verbo se distribuyen según dos significados fundamentales: el sentido activo de «tomar» y el sentido pasivo de «recibir». Esta distinción es muy clara en los escritos joaneos; e incluso, según el objeto del verbo, pueden distinguirse tres matices diferentes:

a) el sentido activo de «tomar»: cuando el verbo tiene como complemento *cosas* inanimadas (por ejemplo, 6,11: «Jesús tomó los panes»; cf. también 12,3.13; 13,4.26.30; 18,3; 19,23.30.48; 21,13) o una persona tratada como cosa (por ejemplo, 18,31: «Prendedlo y juzgadlo vosotros mismos»; cf. también 19,1.6.40);

b) el sentido pasivo de «recibir»: cuando el objeto del verbo es un *don,* un *beneficio* «recibido» (3,27; 5,44; 6,7; 7,23; 3 Jn 7); se trata, de ordinario, de bienes espirituales: la gracia (Jn 1,16), un salario para la vida eterna (4,36), el Espíritu (7,39; 14,17; 20,22), lo que pedimos en la oración (16,24; 1 Jn 3,22);

c) en un tercer tipo de casos, que en el NT son propios de Juan, el verbo tiene como complemento a una persona o su mensaje; en el evangelio, excepto 19,27, se trata siempre de la persona de Cristo (1,12; 5,43; 13,20; cf. 6,21), de sus palabras (12,48; 17,8), de su testimonio (3,11.32.33; cf. 1 Jn 5,9). En éstos, λαμβάνειν es prácticamente sinónimo de πιστεύειν [92]; su sentido no es simplemente «recibir», sino «acoger» [93].

¿Cuál de estos tres sentidos tenemos en Jn 19,27*b*? Se traduce de ordinario: «el Discípulo la *tomó* consigo» [94]. Pero, como hemos visto, el matiz «tomar», aplicado a una persona, no aparece en San Juan más que cuando se trata de una persona a quien se trata sin ninguna consideración, como a un objeto (a Jesús preso). Por tanto, éste no puede ser nues-

[90] Véase más arriba p.192s; F. M. BRAUN, *La Mère des fidèles* p.126.

[91] (G.) DELLING, art. λαμβάνω; en *Theol. Wört. zum NT* IV 5-7.

[92] En todos los textos indicados en este párrafo λαμβάνειν se encuentra en la proximidad de πιστεύειν; cf., por ejemplo, 5,43: «vosotros rehusáis *recibirme*..., ¿cómo podríais *creer?*»; y, sobre todo, 1,12 en el que «los que lo han *recibido*» (ὅσοι ἔλαβον) aparece de nuevo en «los que *creen* en su nombre» (τοῖς πιστεύουσιν κτλ).

[93] Cf. ABBOTT, *Joh. Vocab.* 1721g: «Λαμβάνω τινά meaning 'welcome' must be distinguished from λ. τινὰ meaning 'take', e.g... Jn 19,6: '*take* him and crucify him'». Cf. más arriba en el texto en *a)*.

[94] Cf. Crampon, Lagrange, Osty, Van den Bussche, las traducciones de la BJ y de la TOB.

tro caso. Desde el punto de vista del vocabulario joaneo, nos sentimos inclinados a traducir por «acoger», es decir, a adoptar la traducción propia de los casos que se refieren a personas [95]. En estos otros casos, decíamos, el verbo λαμβάνειν tiene como objeto a Cristo o su revelación y expresa la fe en él.

Estas indicaciones son muy valiosas para aclarar el caso de Jn 19,27. Se trata aquí del «discípulo a quien Jesús amaba»; todo el contexto describe la génesis y la profundización de su *fe* [96]. Hay que traducir por tanto: «A partir de esta hora, el Discípulo la *acogió* entre sus bienes». Esta acogida de la Madre de Jesús por parte del Discípulo después de las palabras de Jesús «He ahí tu madre», era la expresión de su fe profunda en el mismo Jesús.

Esta interpretación se ve especialmente reforzada por el análisis estructural. Junto con ὁ μαθητής, el sustantivo ἡ μήτηρ es la palabra clave del texto; se repite cinco veces en tres versículos (seis si contamos el pronombre αὐτήν al final). Incluso se puede descubrir una especie de inclusión para toda la escena:

v.25: ἡ μήτηρ αὐτοῦ... τῆς μητρὸς αὐτοῦ;
v.26: τὴν μητέρα... τῇ μητρί;
v.27: ἡ μήτηρ σου...: αὐτήν.

En el versículo central, la palabra *madre* está usada dos veces en forma absoluta, casi como un nombre propio [97]; es como si Juan quisiera subrayar el ejercicio de una *función*. El cambio de pronombre posesivo cuando se pasa del v.25 al 27*a*, indica el sentido de testamento de Jesús; implica, si se puede expresar así, la voluntad de operar un traspaso de propiedad (αὐτοῦ... σου). El versículo final, en el que las palabras τὰ ἴδια expresan también la idea de propiedad, quiere decir que «el Discípulo» hizo suya esta voluntad: él acogió a la madre de Jesús «como la herencia de su Maestro» [98]; la que hasta entonces era la Madre de Jesús, sería en adelante su

[95] ABBOTT, l.c.: «The instances of 'welcoming' in Jn are applied to receiving of the Logos, of Christ, ... *of the mother of Jesus* when committed to the beloved disciple» (el subrayado es nuestro). Se encuentra un paralelo interesante en 2 Jn 10: «Si alguien viene a vosotros sin ser portador de esta doctrina (de Cristo), no le *acojáis* entre vosotros y no le deis la bienvenida» (trad. de la TOB); Juan no prohíbe al cristiano recibir a un hereje «en su casa», sino *acogerlo en su intimidad* (οἰκία en San Juan no designa la casa, como οἶκος, sino el medio familiar), lo que equivaldría a *«comulgar* con sus malas obras» (2 Jn 11); igualmente, τὰ ἴδια designa una comunión, no una casa.

[96] Cf. más arriba p.211-212.

[97] (W.) MICHAELIS, art. μήτηρ, en *Theol. Wört.* IV 646,24: «19,26 zweimal fast eigennamenartig — nur als ἡ μήτηρ (bezeichnet)».

[98] D. MOLLAT, nota a Jn 19,27*b*, en la BJ.

propia madre; ella formaría parte de «sus bienes». El versículo final, como se ve, cierra toda la escena con una descripción de la acogida del Discípulo, de su respuesta en la fe: «A partir de esta hora, el Discípulo *la acogió entre sus bienes».* El P. Braun escribe con todo acierto: «El verbo λαμβάνω evoca..., por encima de todo, la acogida que María había recibido en el alma del Discípulo» [99].

III. Exégesis y teología de Jn 19,27*b*

La historia de la interpretación de Jn 19,27*b* es sumamente instructiva; se asiste en ella a una profundización progresiva del sentido de este versículo. Para los antiguos, el texto describe los cuidados con los que Juan rodeó a María a partir de la muerte de Jesús; en la Edad Media estos cuidados se espiritualizan; se habla ahora de la veneración y del amor del discípulo para con la madre del Salvador; esta evolución va a la par con el desarrollo de la doctrina de la maternidad espiritual de María hacia todos los creyentes. En los tiempos modernos esta interpretación se mantiene únicamente entre los autores espirituales; se eclipsa, sin embargo, entre los exegetas; pero adquiere una fuerza nueva en nuestros tiempos, esta vez sobre una base estrictamente exegética [100]. En las páginas precedentes no hemos querido estudiar todo el pasaje, sino únicamente el versículo final; este análisis, lejos de contradecir la interpretación espiritual de la escena [101], la confirma. El examen atento de Jn 19,27*b* permite incluso aportar a esta exégesis nuevas precisiones. Esto es lo que queremos mostrar para terminar, iluminando mejor el sentido teológico del versículo.

1. Como había entendido correctamente San Ambrosio, las palabras εἰς τὰ ἴδια no expresan el cumplimiento de una última voluntad de Jesús en relación al futuro material de su madre; en esta frase que habla del discípulo (a quien Jesús amaba), estas palabras se refieren directamente a la condición del Discípulo; describen sus *spiritualia bona,* su unión con Cristo, su fe en él, todo aquello por lo que él era «*el* Discípulo»; entre estos «bienes espirituales» recibe, igualmente como suya, a la Madre de Jesús.

[99] F. M. Braun, o.c., p.125.

[100] En la nt.1 véanse los estudios de P. Gächter, F. M. Braun, K. H. Schelkle, M. Thurian, A. Feuillet.

[101] Como opinan los autores citados en la nt.6.

El sentido de toda la frase queda, pues, en la línea de la interpretación espiritual que se encuentra en la tradición desde la Edad Media hasta nuestros días. Sin embargo, esta interpretación debe ser matizada y profundizada. Porque, de ordinario, se entiende el versículo de la manera siguiente: «el Discípulo (que representaba a todos los creyentes) *consideró* [102] a la Madre de Jesús *como suya,* es decir, como *su propia madre.* Dos detalles son inexactos en esta manera de leer el texto. Para empezar, *accipere in* (λαμβάνειν εἰς) se entendía, incorrectamente, como «considerar (o tomar) como», mientras que λαμβάνειν significa aquí «acoger» y εἰς tiene el sentido local («en» y no «como»). Además, esta interpretación estaba ligada con frecuencia a la lectura de la variante *in suam,* traducción errónea de εἰς τὰ ἴδια.

Sin embargo, la exégesis tradicional sigue siendo fundamentalmente exacta; realmente, el texto quiere decir lo que en él se ha visto desde hace tanto tiempo, a saber, que el Discípulo acogió a la Madre de Jesús como madre propia. Pero esta idea no está expresada en las palabras εἰς τὰ ἴδια, cuya traducción no puede ser más que *in sua;* se la encuentra, más bien, en ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτήν. Los tres elementos de la proposición orientan hacia esta interpretación:

a) el verbo ἔλαβεν no significa «consideró (como)», sino «la acogió», lo que implica aceptación en la fe de la última voluntad de Jesús, expresada en las palabras «He aquí tu madre»;

b) el pronombre αὐτήν, que remite a ἡ μήτηρ σου, indica un traspaso de propiedad: *aquella* a quien el Discípulo acoge (αὐτήν) es la mujer que le había sido dada como *madre suya* (ἡ μήτηρ σου); él la acoge, pues, *como suya;*

c) el sujeto ὁ μαθητής, tomado aquí en sentido absoluto, tiene valor representativo; la frase expresa, pues, un comportamiento característico de discípulo, un comportamiento de docilidad, de fe. Jesús le había dicho: «He aquí tu madre»; el Discípulo aceptó esta herencia: acogió a la Madre de Jesús como madre propia.

Sin embargo, en todo esto no hemos dicho nada todavía de las palabras εἰς τὰ ἴδια; a las explicaciones precedentes, estas palabras añaden un matiz importante que la exégesis tradicional apenas había percibido. Los autores que desde el fin de la Edad Media traducían «la tomó (la consideró) *como suya*», hacían descansar todo el peso teológico del versículo

[102] Véase más arriba (p.197s) la paráfrasis de Canisio y Nannius («pro sua *habuit*»), las de L. de la Palma («la *miraba* como a cosa suya»), de Bossuet («il *considéra* Marie comme sienne»), de Gibieuf («il la *tint* comme sa mère»). Es probable que en la expresión *accepit eam... in suam,* los autores de la Edad Media y del Renacimiento entendieran frecuentemente *accipere in* en el sentido de *considerar como;* cf. más arriba (nt.34) el *Diatessaron* de Lieja, una de las traducciones más antiguas de la expresión latina en lengua vulgar.

sobre las últimas palabras *in sua(m)*. Incluso aquellos que leían la expresión en plural *(in sua)*, la interpretaban de hecho como un singular, como si *in sua* pudiera significar *in suam*, lo que, evidentemente, no es correcto. El plural τὰ ἴδια debe conservar su sentido propio. Estas palabras describen el espacio espiritual en el cual vive el Discípulo, espacio que está constituido por *su comunión con Jesús;* así, pues, es en este medio espiritual, en esta comunión con Jesús, donde el Discípulo acoge ahora también como suya a *la Madre de Jesús.*

Esta interpretación no hace más que ampliar y profundizar la exégesis tradicional: la Madre de Jesús es acogida por el Discípulo en un espacio interior que ya estaba constituido para él por su relación *con Jesús;* la acoge como madre suya, en la fe; ella viene así a agregarse a «sus bienes» que le venían de Jesús y a perfeccionar su estado de «Discípulo a quien amaba Jesús».

2. Vemos, pues, verificarse aquí lo que presentíamos ya cuando hacíamos el análisis de τὰ ἴδια en San Juan [103]; estas palabras, que designan formalmente lo que es propio del Discípulo, implican, al mismo tiempo, una referencia a Cristo. Pero esta relación a Cristo se prolonga ahora en una relación nueva del Discípulo hacia la Madre de Jesús. En otras palabras, la acogida que el Discípulo depara a la Madre de Jesús conserva un sentido cristológico. Este aspecto del pasaje queda todavía más claro si se tiene en cuenta un llamativo paralelismo entre este versículo y un texto del prólogo:

1,11-12: εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν...
ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτὸν... τοῖς πιστεύουσιν...

19,27: ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν
εἰς τὰ ἴδια

En 1,11-12, el evangelista hablaba de los creyentes (τοῖς πιστεύουσιν) que habían *acogido* (ἔλαβον) al Verbo hecho carne (αὐτόν) cuando vino a los suyos (εἰς τὰ ἴδια... οἱ ἴδιοι). En 19,27, al llegar el momento de la hora de Jesús, los suyos están representados por el Discípulo; éste, que personifica a los creyentes, *acoge* (ἔλαβεν) ahora a *la Madre de Jesús* (αὐτήν). La obra de Jesús se continúa en adelante en la de la Mujer; se ve aquí abrirse una perspectiva hacia la Iglesia. En definitiva, «recibir a Jesús y recibir a la Madre de Jesús (o bien la Iglesia) es todo uno» [104].

[103] Véase más arriba (p.212s).
[104] A. FEUILLET, *Les adieux du Christ à sa mère* p.486.

3. Porque ésta es otra precisión que aporta la exégesis de este versículo: confirma el sentido eclesiológico que algunos autores antiguos ya habían percibido en esta escena [105]. Por la misma razón que el Discípulo, la Madre de Jesús tiene aquí un valor representativo. Jesús no se dirige a ella con el título de madre, sino con el de «mujer»; su papel individual respecto a Jesús pasa al trasfondo; su función en adelante tiene que ser considerada en el plano mesiánico y escatológico [106]. Ella es la Mujer, la Madre [107]; por este título representa la nueva Sión, el pueblo mesiánico de Dios; la Madre del Señor es la figura de la Iglesia [108]; representa a la Iglesia en su función maternal. Las palabras ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας alcanzan entonces todo su sentido; a partir de esta hora, a partir de la hora de la salvación [109], el Discípulo acogió a la Madre de Jesús y a la Iglesia como madre suya; es la hora del nacimiento de la Iglesia. En el Calvario, en efecto, la Iglesia está doblemente representada: como *madre* de los fieles, está personificada en la Madre de Jesús; como *pueblo* escatológico de los creyentes, está representada en la persona del Discípulo. Puesto que la Madre de Jesús es la madre de los creyentes, y éstos son la Iglesia, ella es, pues, por su función maternal, la Madre de la Iglesia [110].

Esto pone de manifiesto que la doctrina mariológica de San Juan no se comprende plenamente más que en estrecha unión con su eclesiología [111]; pero esta misma eclesiología no es más que prolongación de su cristología. En los esfuerzos actuales para centrar y unificar estas diferentes disciplinas, las indicaciones del cuarto evangelio son una valiosa ayuda tanto para profundizar en cada una de ellas como para elaborar una equilibrada síntesis teológica.

[105] Cf. nuestro artículo *La maternità spirituale di Maria e la fondazione della Chiesa (Gv 19,25-27)*, en nuestro libro *Gesù Verità* (Marietti 1973) p.158-64.

[106] Cf. A. FEUILLET, art. cit., p.471-74.

[107] Cf. D. MOLLAT, art. *Jean l'Évangéliste (saint)*, en *Dict. Spir.* VIII 192-247 (cf. col.238-39).

[108] Cf. el título de la obra de M. Thurian, cit. en la nt.1.

[109] Cf. los comentarios de Barrett y Brown. Según J. Jeremias ('Εν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, [ἐν] αὐτῇ τῇ ὥρᾳ: ZNW 42 [1949] p.214-17 [cf. 216]), la expresión de Jn 19,27 significaría «sin tardanza, inmediatamente»; pero la razón que él aduce no parece convincente.

[110] Este título no ha sido dado a María solamente por el reciente concilio; ya estaba en uso en la Edad Media; cf. TH. KOEHLER, *La maternité spirituelle de Marie (Moyen âge occidental: 1250 à 1500)*, en *La maternité spirituelle de Marie* II (Études mariales. Bull. de la Soc. fr. d'Et. Mar., 17) (Paris 1960) p.19-57.

[111] Cf. la conclusión de A. FEUILLET, art. cit., p.488-89, y los textos de K. Rahner y A. Patfoort citados en este pasaje.

IX. LA SED DE JESUS AL MORIR Y LA INTERPRETACION JOANEA DE LA MUERTE EN CRUZ *

Cualquiera que estudie la historia de la exégesis de los textos joaneos puede hacer, según los casos, dos constataciones opuestas; con frecuencia, la interpretación mística de los comentarios patrísticos o medievales ha sido totalmente abandonada por los modernos como precrítica; pero también se da lo contrario: gracias a los métodos de análisis actuales más avanzados, aparecen en tal o cual pasaje riquezas espirituales que no habían sospechado los antiguos, al menos en tiempo de los Padres. Esto se puede constatar en la interpretación de la perícopa sobre la maternidad espiritual de María (Jn 19,25-27); lo mismo puede decirse del versículo que nos proponemos estudiar ahora; se trata del texto en que San Juan refiere aquella palabra de Jesús al morir: «Tengo sed» (19,28).

Dado el interés de la historia de la exégesis por este versículo, presentaremos primeramente un estado de la cuestión sobre las diversas lecturas que de él se han hecho a lo largo de la tradición; propondremos un doble análisis en las dos partes siguientes: primero, por el método de textos paralelos; después, por el examen del contexto inmediato. En la cuarta parte haremos ver la importancia de este versículo en la interpretación joanea de la muerte de Jesús.

I. BREVE HISTORIA DE LA EXÉGESIS DE JN 19,28

1. Contra lo que podría esperarse, no descubrimos entre los Padres griegos ninguna tendencia a interpretar διψῶ en sentido alegórico; insisten más en el aspecto físico y psicológico de los sufrimientos de Jesús, y ven espontáneamente en su sed una prueba de la verdad de su encarnación y del realismo de su muerte; atribuyen también mucha importancia al dato de que, al decir que tenía sed, Jesús cumplía una profecía [1]. En la tradición latina se encuentra un tímido ensayo de alegorización en San Agustín [2]; pero no tuvo gran influen-

* Actas del Congreso de Roma 1975: «La sapienza della croce oggi» I 33-49.

[1] Véanse los comentarios del Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Teofilacto, Eutimio, Cirilo de Alejandría.

[2] *Tract. in Ioannem* 119,4: PL 35,1952; pero alegoriza «acetum» y no «sitio»: «Iudaei quippe ipsi erant acetum, degenerantes a vino Patriarcharum et Prophetarum». En otro pasaje (cf. nt.5, *Sermo* 218), la exégesis de «sitio» es ya más alegorizante.

cia [3]. Los dos grandes comentarios medievales, de Ruperto de Deutz y de San Buenaventura [4], se atienen a la interpretación física.

La exégesis espiritual del «sitio» de Jn 19,28, discretamente apuntada por San Agustín [5], puede decirse que conoció su verdadero desarrollo en la exégesis monástica de la Edad Media; hay que citar aquí a San Bernardo y la escuela bernardina [6]. Más tarde, también San Alberto Magno [7] y Santo Tomás [8]; pero, sobre todo, la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia [9] y el comentario de Dionisio el Cartujano. Este, el último cronológicamente († 1471), resume sucintamente la exégesis de la tradición monástica: «Ad litteram Christus corporaliter sitiebat... Spiritualiter vero multo ferventius sitiebat nostram salutem, pro qua omnia fecit atque pertulit» [10].

2. Esta interpretación, que parece, a primera vista, característica de la piedad medieval, reaparece a comienzos de los tiempos modernos entre los principales comentaristas católicos, como Salmerón [11], Belarmino [12], Cornelio a Lápide [13]; igualmente, entre los autores espirituales, como Luis

[3] Excepto para el comentario de Beda (PL 92,914D), quien, como de ordinario, sigue muy de cerca a Agustín. Respecto a los demás, apenas se ven trazas en la Edad Media de la exégesis agustiniana de Jn 19,28; nada en las dos glosas; ni parece haber ejercido mayor influencia en la exégesis monástica, de la que hablaremos en seguida.

[4] RUPERTO DE DEUTZ, *In Ioh.*: PL 169,790-791; SAN BUENAVENTURA, *Opera Omnia* 6 (Quaracchi 1893) 449-50.

[5] *Sermo* 218 c.11 n.11: PL 38,1086: «Quod dixit: 'Sitio', fidem quaerebat a suis; sed quia *in propria venit et sui eum non receperunt* (Io 1,11), pro suavitate fidei, acetum perfidiae dederunt».

[6] Para San Bernardo, véase esta «sentencia» publicada recientemente en *Sententiarum series tertia* 1 (*Opera*, ed. J. Leclercq et H. Rochais, VI/2 [Romae 1972] 59,6): «Sitio, inquit. —Quid sitis, o Domine? —Salutem, inquit, humanam. Et ob hoc me totum tradidi pro eis, quia, cum dilexissem eos, in finem dilexi eos». Para la escuela bernardina cf. *Vitis mystica, seu tractatus de passione Domini* 13,44: PL 184,662-63; al decir «Sitio», Jesús quiere expresar «ardorem suae charitatis». Se puede reconocer aquí un eco del texto de San Bernardo citado más arriba.

[7] *Opera Omnia* 24 (Parisiis 1899) 666: «Ut consummaretur Scriptura, quae de ipso erat, *dixit* vere, non fingendo: *Sitio*, desiderio salutis redimendorum; Ps 62,2: *Sitivit in te anima mea quam multipliciter tibi caro mea.* Unde Beatus Bernardus dicit: 'Domine, quid sitis? Plus te cruciat tua sitis quam tua crux. De cruce siles, de siti clamas. *Sitio* inquam, vestram salutem, vestrum gaudium'». Este texto que San Alberto Magno atribuye a San Bernardo es, casi seguro, el que hemos transcrito en la nota anterior (aunque citado libremente por él y ligeramente ampliado), porque en la obra del santo Doctor no hay más citas de Jn 19,28. Es verdad que la Concordancia de San Bernardo, que está en preparación en Achel (Países Bajos), indica otras dos referencias (agradecemos a los padres cistercienses del monasterio el habernos comunicado esta información): *Liber ad Milites Templi* 27 (*Opera* III 235,10: PL 182,936C) y *Sententiarum series secunda* 124 (*Opera* VI/2, 48,1-2: PL 184,1149D); pero más bien se trata de simples alusiones.

[8] S. THOMAS, *Super ev. S. Ioannis lectura* (ed. R. CAI) (Marietti [5]1952) n.2447.

[9] LUDOLFO DE SAJONIA, *Vita Christi* p.2.ª c.63 (Venetiis 1566) 724H-I.

[10] *Opera omnia* 12 (Monstrolii 1901) 595.

[11] *Comm. in Evangelicam Historiam* X: *De passione et morte D. N. I. C.* (Coloniae Agrippinae 1613) tr.44 p.365*a*.

[12] ROB. CARD. BELLARMINUS, *Opera* VI (Neapoli 1862) 397-444: «De septem verbis a Christo in cruce prolatis»; cf. l.2 c.8 p.424.

[13] In h.l.

de la Palma, en su *Historia de la sagrada pasión*, y L. M. Grignion de Montfort [14]. En su comentario, sin embargo, el cardenal Toledo entiende «sitio» únicamente en sentido físico [15]. Lo mismo sucede entre los protestantes: Calvino [16], Grocio [17] y Bengel [18].

3. ¿Qué sucede en la época contemporánea? Nos sorprendemos al constatar que reaparece de nuevo la misma dualidad de interpretaciones. Sin duda que prevalece la interpretación como sed meramente corporal; se la encuentra, por ejemplo, en la exégesis francesa, en Lagrange [19], quien polemiza contra Loisy; es también la explicación corriente entre los comentaristas alemanes [20]. Sin embargo, también la exégesis simbólica está muy extendida. Representada en Francia por Loisy [21] y Durand, se encuentra, sobre todo, entre los comentaristas de lengua inglesa [22]; en nuestros días ha

[14] L. DE LA PALMA, *Historia de la sagrada pasión* (BAC, Madrid 1967) c.41 p.277-78; L.-M. GRIGNION DE MONTFORT, *Les sept dernières paroles de Jésus*, en *Oeuvres complètes* (Seuil, 1966) 1782 n.38.

[15] In h.l.

[16] I. CALVINUS, *Comm. in Ev. Ioannis:* Opera 47 (Brunsvigae 1892) 419: «Qui sensum allegoricum fabricant in verbo *sitiendi*, argutiae magis quam verae aedificationi student, et palam refellit eos evangelista, qui petitum a Christo acetum fuisse dicit, quum ad mortem properaret».

[17] H. GROTIUS, *Annotationes in Nov. Test.*, ed. nova, I (Halle 1769) 1129*a*.

[18] I. A. BENGEL, *Gnomon Novi Testamenti* (Tubingae 1742) 398*b*.

[19] *Évangile selon saint Jean* (Paris 1925) 495*s*: «Le sens est simplement que Jésus, dévoré par la soif, trop naturelle en pareil cas, a exprimé sa souffrance pour réaliser une prophétie, tout le reste de ce qui lui avait été imposé par son Père étant désormais consommé». De los comentarios en lengua francesa véanse también Godet, (Corluy), Calmes, Braun, Van den Bussche, y las vidas de Jesús de Prat y Lebreton; también A. FEUILLET, *L'heure de la femme (Jn 16,21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn 19,25-27)*: Bibl 47 (1966) 169-84.361-80.557-73 (cf. 375-76 y p.376 n.1; el texto «parle d'une soif physique de Jésus»); también la obra, acabada de aparecer, de A. POPPI, *Le parole di Gesù in croce* (Padova 1974) 103-113: «Ho sete» (cf. p.112: «Gesù con la sua ardente sete fisica attua pienamente le Scritture»). Pueden agregarse a este grupo, entre los contemporáneos de lengua inglesa, Westcott, Barrett, Lenski; y C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge 1963) 41-42.

[20] Cf. Lübke, Wellhausen, Schanz, Zahn, Holtzmann, Bover, Belser, Knabenbauer, Schlatter, Bauer, Strathmann, Tillmann, Schick, Bultmann, Wikenhauser, Schutz, Schnackenburg; también (J.) BEHM, art. διψάω, en ThWb II 230,2-5; A. DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine Traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1-19,30* (München 1972) 206-207; H. URS VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, en *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* 3/2 (Einsiedeln 1969) 213.

[21] LOISY, 880-81: «On doit supposer que le Christ a véritablement soif... Selon sa signification plus profonde, cette soif est le désir qu'a Jésus de finir sa carrière, pour aller à Dieu et assurer le salut du monde». Véase también el comentario italiano de G. Danesi, en *Introduzione alla Bibbia* IV (Torino Marietti, 1960) 555.

[22] Cf. Bernard, Hoskyns, Lightfoot, Brown, Hendriksen, Lindars. Pero estos autores difieren notablemente entre sí en la forma de explicar el sentido profundo del «sitio» de Jesús. Además de los comentarios que acabamos de citar, puede verse ABBOTT, *Johannine Vocabulary* 1750*b* (y *Johannine Grammar* 2626*a*); el texto bíblico al que remite Juan es el salmo 42,2, lo que obliga a interpretar la sed de Jesús tanto en sentido espiritual como físico; cf. también J. C. FENTON, *The Passion according to John* (London 1961) 66: «The thirst for all men to believe, to come to him, to see the love of God, to be drawn by it to him and to God».

sido asumida por Th. Boman, J. M. Spurrell y G. Moretto en tres artículos monográficos consagrados a este tema [23].

4. Estas divergencias persistentes en la interpretación nos obligan a reflexionar sobre la cuestión de método. Para muchos autores, todo el análisis se reduce a la crítica literaria; se preguntan simplemente de dónde vienen las palabras «Tengo sed». Unos comparan el v.29 con el episodio narrado por los sinópticos, a saber, que alguno ofreció a Jesús una esponja empapada en vinagre (Mc 15,36; Mt 27,48). Lo añadido por Juan sobre la sed de Jesús sería, o bien una reinterpretación de las palabras de Jesús referidas por Marcos (15,34) y Mateo (27,46): «Eloi, Eloi, lama sabacthani» [24], o bien una pura adición redaccional y teológica de Juan [25]. Otros hacen derivar este «sitio» de Juan de una fuente o de una tradición independiente de los sinópticos [26]. Esta última explicación es, quizás, la más verosímil. Pero estas diversas soluciones se quedan en hipótesis y no presentan más que un interés limitado. El que se detiene a reconstruir la prehistoria del texto no se interesa ya mucho, de ordinario, en la interpretación misma; sin embargo, ésta será siempre la primera labor del exegeta. A lo largo de este estudio nuestros esfuerzos se encaminan a lograr una mejor interpretación.

Hay otra cuestión importante: ¿a quién se une gramaticalmente el inciso «para que toda la Escritura se cumpliera perfectamente»? Muchos admiten sin discusión que hay que unirlo con lo que sigue: «Dijo: 'Tengo sed'». La principal cuestión entonces es saber a qué texto de los Salmos se alude aquí, tema que ha absorbido demasiados esfuerzos de los exegetas. Pero si, por el contrario, la proposición final determina al verbo τετέλεσται que le precede, «sitio» no es ya el cumplimiento de una profecía, y queda abierto el campo para una interpretación totalmente distinta de estas palabras de Jesús. Esta cuestión filológica tiene necesariamente que ser dirimida. Volveremos sobre ella a comienzos de la tercera parte.

Finalmente, una última observación a propósito de la exégesis simbólica. Por nuestra parte, pensamos también que

[23] TH. BOMAN, *Das letzte Wort Jesu:* StudTheol 17 (1963) 103-19 (cf. 114-15); J. M. SPURRELL, *An Interpretation of «I thirst»:* ChQRev 167 (1966) 12-18; G. MORETTO, *Giov. 19,28: la sete di Cristo in croce:* RBiblt 15 (1967) 249-74.

[24] Esta es la interpretación de Boman y Spurrell (nt.23); cf. también H. Urs von Balthasar (nt.20).

[25] Cf. E. D. FREED, *Old Testament Quotations in the Gospel of John (Suppl. to Nov. Test.* XI) (Leiden 1965) 104-107.

[26] BROWN, II 928; A. DAUER, o.c. (nt.20) 204-207. Cf. C. H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge 1963) 42.

«sitio» tiene un sentido más profundo. Pero ¿cuál? Hay que reconocer que, faltas de análisis, muchas interpretaciones espirituales presentadas hasta ahora parecen arbitrarias; por su «sitio», se ha dicho, por ejemplo, que Jesús habría expresado su ardiente caridad (PSEUDO-BERNARDO), o bien su deseo de la gloria del Padre y de nuestra perfección (GRIGNION DE MONTFORT), o también, según la exégesis más tradicional, su deseo de nuestra salvación [27]. ¿Puede sacarse esto del texto? Nuestra tarea será mostrar, basándonos únicamente en el texto de Juan, sobre qué recae realmente esta sed espiritual de Jesús y cómo esta sed arroja una intensa luz sobre el sentido profundo del relato joaneo de la muerte de Jesús.

II. LAS ESCENAS PARALELAS

C. H. Dodd observa acertadamente: «La 'sed' no juega un papel esencial en la concepción de Marcos sobre los sufrimientos del Siervo; en la concepción de Juan, por el contrario, es vital» [28]. En el resto del evangelio, Juan sólo emplea tres veces el verbo διψᾶν (4,13-15; 6,37; 7,37), pero siempre se refiere a una sed metafórica. Dos de estos pasajes abren una perspectiva sobre la hora de Jesús, y, por tanto, nos interesan particularmente: la conversación de Jesús con la samaritana (4,1-26) y su proclamación solemne el último día de la fiesta de los Tabernáculos (7,37-39). Se observará también que entre estos dos pasajes y el del Calvario existen puntos de contacto muy sugestivos en el plano del vocabulario. En el episodio del pozo de Jacob y en el de la fiesta de las Tiendas reaparecen tres temas esenciales: la sed (4,13-15; 7,37), el agua viva (4,10.14; 7,38), el Espíritu (4,23-24; 7,39); ahora bien, estos tres temas reaparecen de nuevo en la escena de la cruz: la sed de Jesús (19,28), el don del Espíritu (19,30) [29], el agua (que brota del costado de Jesús, 19,34). Todo nos invita, por tanto, a comparar atentamente estas tres perícopas.

1. Para empezar, examinemos algunos trazos paralelos

[27] Véase más arriba p.221s; cf. LOISY (cit. en nt.21) y G. MORETTO, art. cit. (nt.23) 266-73; pero el autor ve en el «sitio» de Jesús, a la vez, «la sete dello Spirito» y «la sete della gloria». ¿Con qué fundamento?

[28] C. H. DODD, o.c., 42.

[29] D. MOLLAT, *Saint Jean. L'évangile* (ed. en fasc. de la *Bible de Jérusalem*) (Paris [a]1973) nt.*j* a 19,30: «Expression grecque sans précédent connu pour signifier le dernier soupir d'un mourant. L'évangéliste voit dans le dernier soupir de Jésus le prélude a l'effusion de l'Esprit».

entre el episodio de la samaritana y el de la cruz. Varios autores han relacionado ya estos dos relatos.

a) Aparentemente, el primer paralelismo sólo concierne a las circunstancias exteriores: en 4,6 como en 19,14 (en la escena del Lithóstrotos), Juan usa exactamente la misma expresión: «era como la hora sexta» [30]; también en los dos casos, al menos si se admite en 19,13 la lectura transitiva del verbo ἐκάθισεν [31], Jesús está *sentado*. ¿Mera coincidencia? En todo caso, advirtamos que el episodio solemne del Lithóstrotos «constituye, a los ojos del evangelista, la entronización oficial del *Rey-Mesías*» [32] y que este episodio, por su parte, no es más que una anticipación y prefiguración de lo que sucederá en la cruz [33], donde, gracias a la inscripción redactada en tres lenguas, «la *realeza* de Jesús es proclamada ante la faz del mundo» [34]. Ahora bien, igualmente, Jesús concluye la conversación con la samaritana revelándose a ella como *Mesías* (4,26). Junto al pozo de Jacob como en el pretorio, «la hora sexta» es la hora de la *manifestación* de Jesús.

Quizás se puede avanzar más sin caer en el alegorismo y encontrar una conexión entre la «fatiga» de Jesús junto al pozo de Jacob (4,6) y su agotamiento en la cruz, aunque el agotamiento del Crucificado no está consignado en Jn 19; pero Jesús pide de beber en los dos casos (4,7) o expresa su sed (19,28), lo que realmente es un signo de fatiga, de agotamiento. Nótese, sobre todo, que el verbo usado en 4,7 para indicar la fatiga de Jesús (κεκοπιακώς) reaparece en 4,38 con sentido metafórico: para describir su labor apostólica, labor que producirá todos sus frutos más tarde en la misión de los discípulos. Por esto, no sin razón, muchos comentaristas antiguos han visto una relación entre la fatiga de Jesús junto al pozo y sus sufrimientos durante la pasión [35].

b) Pero pasemos directamente al segundo paralelismo, que es mucho más importante: el tema de la sed en los dos

[30] Cf. a este propósito G. BAMPFYLDE, *John 19,28. A Base for a Different Translation:* NovTest 11 (1969) 247-60 (cf. p.259): «The sixth hour» y el comentario de Lightfoot.

[31] Cf. el capítulo *Jesús, rey y juez según Jn 19,13.*

[32] D. MOLLAT, nt.*j* a Jn 19,13 en el fascículo *Saint Jean,* de la *Bible de Jérusalem,* 3.ª ed. (Paris 1973) 211.

[33] Cf. J. M. SPURRELL, art. cit. (nt.23), 17: «The rejection of Jesus by the Jews before Pilate anticipates the crucifixion and explains it from the Jewish point of wiev (19,13-16)». Por nuestra parte, hemos expuesto estas ideas en el capítulo citado en la nt.31, p.184-85.

[34] D. MOLLAT, ibid., 213, nt.*a,* sobre Jn 19,20. Para el paralelismo entre la escena del Gabbatha (19,13) y la del Gólgota (19,17-22), véase el capítulo que acabamos de citar en la nt.31 p.159.

[35] Véase el capítulo *Jesús y los samaritanos* nt.29, en la que citamos un bello texto de Ruperto de Deutz, p.51 nt.29.

pasajes. En el diálogo del c.4 se constata inmediatamente un cambio de papeles: Jesús inicia el diálogo pidiendo de beber; sin embargo, la mujer no le ofrece agua del pozo, y es el mismo Jesús quien le promete el agua viva (v.10.14): «Petit bibere —dice Agustín— et promittit bibere. Eget quasi accepturus, et affluit tamquam satiaturus» [36]. Ante este hecho paradójico, es ahora la samaritana quien pide el agua, ese agua misteriosa prometida por Jesús; la expresión que ella emplea: δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ (v.15), es como una repetición de la de Jesús: δός μοι πιεῖν (v.7); ella no tendrá ya más sed (ἵνα μὴ διψῶ, v.15). Pero ella no ha comprendido nada de las palabras de Jesús, puesto que no piensa más que en satisfacer la sed física. Desde el comienzo, Jesús se había elevado al plano espiritual; su deseo de beber era el signo de otra sed, de otro deseo («Si tú supieras...»): el de dar a conocer a la mujer el don de Dios, de revelarle quién era él; brevemente, de darle del agua viva (v.10.14). El verbo «tener sed», usado tres veces referido a los hombres en los v.13-15, designa primeramente su sed física (v.13), y después su sed espiritual (v.14). Pero el tema se aplicaba, en términos equivalentes, al mismo Jesús desde el v.7: «Dame de beber». Su deseo de beber, su sed, debe entenderse, conjuntamente, en sentido físico y en sentido espiritual. Agustín lo ha dicho con una expresión lapidaria: «Ille... qui bibere quaerebat, fidem ipsius mulieris sitiebat» [37].

En la escena del Calvario igualmente, desde el comienzo de la perícopa, Jesús expresa su deseo de beber al decir: «Tengo sed». Pero se le ofrece vinagre. En el estilo joaneo se trata de una reacción de incomprensión, del mismo tipo que la de la samaritana, que no había comprendido nada de las palabras de Jesús sobre el agua viva. ¿Querría decir que Jesús al morir deseaba simplemente agua en vez de vinagre? Esta solución trivial no cuadra con el contexto; el mismo tema de la incomprensión invita a ver en ello mucho más. Cuando Juan subraya la ininteligencia de los hombres, es para indicar que lo que ellos no han captado era una *revelación*. Probable-

[36] SAN AGUSTÍN, *Tract. in Ioh. 15,16:* PL 35,1514.

[37] Ibid., 15,11: PL 35,1514. Consúltese el comentario de Durand (p.114), donde cita el texto de Agustín: «S'il demande un breuvage dont il ne goûtera pas, c'est que, dans la poitrine de l'Homme-Dieu, la soif des âmes éteint celle de l'eau». El vocabulario usado aquí («la *poitrine* de l'Homme-Dieu», «la soif des *âmes»)* refleja una cierta espiritualidad ya superada, pero la idea es fundamentalmente correcta. Ciñéndonos más al texto de Juan, diríamos, más bien, que la *sed* expresada por Jesús (v.7) es su *deseo de manifestarse* a la mujer (v.10; cf. v.26); más que «la soif des âmes», Jesús experimenta la sed de dar el agua viva.

mente, hay que entender a este mismo nivel el «sitio» de Jesús. ¿Cuál es, pues, el objeto de esta sed? Junto al pozo de Jacob, decíamos, el deseo de beber expresado por Jesús era también deseo de *dar* a la mujer el *agua viva*. El paralelismo permite pensar que la sed de Jesús en la cruz era del mismo orden: se trataría, pues, aquí de su sed de comunicar el *don del Espíritu* (cf. v.30). Pero esta solución, todavía hipotética, no podrá adquirir mayor consistencia hasta que hayamos analizado el tema del agua viva en 7,37-39 y, sobre todo, cuando hayamos analizado la estructura de nuestra perícopa 19, 28-30.

En la etapa en que nos encontramos, la del estudio del paralelismo entre Jn 4 y Jn 19, se puede ya, sin embargo, con J. M. Spurrell, considerar como verosímil la solución siguiente: «Si estos pasajes deben ser considerados conjuntamente desde el punto de vista de la satisfacción de la sed, entonces la sed de Cristo en c.4 parece que debe quedar saciada cuando él se proclama a sí mismo como la fuente de agua viva, lo que explica la promesa del don del Espíritu; de forma semejante, su sed en la cruz deberá satisfacerse cuando él confiera el Espíritu en el momento de su muerte o después de la resurrección» [38].

2. Pasemos al segundo texto paralelo, el de 7,37-39. Hagamos primeramente algunas observaciones preliminares. En los v.37-38 adoptamos la puntuación que se impone cada vez más hoy día, y que marca la interrupción *tras* las palabras ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ; hay que traducir, por consiguiente: «y que beba el que cree en mí». Con esta puntuación, la frase constituye un perfecto quiasmo:

«Si alguno TIENE SED,
que venga a mí;
y que beba
el que CREE EN MI».

Esta construcción pone de manifiesto un doble paralelismo: «beber» es sinónimo de «venir a Cristo», y también

[38] J. M. SPURRELL, art. cit., 12-13. Cf. también el comentario de G. Danesi (nt.21): «Dopo tutte le sofferenze e torture, il Salvatore deve aver sofferto una sete veramente lancinante. Sulla croce Gesù era assetato. È una sete che l'ha tormentato anche vicino alla Samaritana (4,7); come allora si tratta di una vera sete fisica; una come la sua umanità è assunta dalla divinità, così la sete materiale svela ed esprime un anelito spirituale, anelito che fu l'energia animatrice di tutta la sua opera. *Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e terminare la sua opera* (4,34)».

existe equivalencia entre «tener sed» y «creer en él» [39]. Esto sugiere ya que la sed de la que habla Jesús es como una sed espiritual que busca todavía satisfacerse.

En el v.39 los manuscritos atestiguan dos variantes para el participio de πιστεύειν; es preferible el aoristo οἱ πιστεύσαντες al presente οἱ πιστεύοντες [40]. Esto tiene su importancia. Como en el caso de la samaritana, Juan distingue aquí los dos tiempos de la revelación: el tiempo de Jesús y el tiempo del Espíritu. En efecto, en la primera parte de la declaración de Jesús (v.37*b*-38*a*) todos los verbos están en presente (διψᾷ, ἐρχέσθω, πινέτω, πιστεύων). Pero después de la referencia a la Escritura, se trata del futuro (ῥεύσουσιν, ἔμελλον λαμβάνειν). El mismo cambio de perspectiva se observa con el verbo «creer»; en el v.38*a*, en el contexto de la vida de Jesús, la fe en él se describe en presente (ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ); pero en el v.39, que nos remite a la época de la glorificación pascual, esta fe de los discípulos es ya un hecho pasado (οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν). Su fe en Jesús durante la vida pública debe interiorizarse y profundizarse después de Pascua mediante el don del Espíritu.

¿Puede deducirse algo de este pasaje para comprender mejor el «sitio» de 19,28? Desde luego que no hay que pasar por alto las diferencias entre los dos textos; en un caso es *el creyente* quien tiene sed, en el otro es *Jesús;* y, según 7,38-39, el cristiano sediento *recibe* el agua viva, es decir, el Espíritu, mientras que, según 19,28-30, Jesús *da* el Espíritu.

Sin embargo, muchos indicios nos invitan a esclarecer estos textos uno con otro. En 7,39, al explicar las palabras de Jesús, Juan declara explícitamente que el agua viva (el don del Espíritu) no sería concedido más que en la glorificación de Jesús, y ya hemos observado anteriormente el contacto de vocabulario entre los dos textos. Parece, pues, legítimo el leer la perícopa de la fiesta de los Tabernáculos en la perspectiva de la escena de la cruz: el *Espíritu* que los creyentes

[39] Lightfoot, 183, es de diferente parecer: «Whereas to come to the Lord and to drink of Him are no doubt synonymous, the believer on Him is by no means in the same case as he who thirsts». ¿Por qué? Cuando se tiene en cuenta el carácter dinámico de la fe en San Juan, no se ve mayor dificultad en que la *fe* sea considerada como una *sed.* Y no vale objetar con la afirmación de Jn 6,35: «El que *cree* en mí *no tendrá sed nunca* más». El texto muestra que es con su fe como el hombre apagará su sed espiritual; pero la diferencia de tiempos (presente/futuro) hace ver igualmente que la satisfacción sólo se realizará progresivamente mediante la profundización de la fe.

Puede verse un ejemplo de esta metáfora (fe/sed) en la liturgia: la oración de la celebración del agua bautismal, en la vigilia pascual del Sábado Santo (*Misal Romano*). El texto habla de la «fidei sitis» («fidei», al parecer, es un genitivo epexegético).

[40] Véase nuestro artículo *Parole et Esprit dans Saint Jean,* en *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (Gembloux 1977) 177-201.

debían recibir en la glorificación de Jesús (7,39), es el Espíritu que fue entregado por Jesús al morir (19,30): para el evangelista, los ríos de ***agua viva*** que iban a correr de su seno (7,38) estaban simbolizados por el agua que salía del costado traspasado de Jesús (19,34) [41]. Para la *sed,* las cosas se complican, puesto que en 7,39 se trata de la sed de los *creyentes,* y en 19,28, de la de *Jesús.* Pero, incluso con esta inversión de papeles, ¿cómo creer que el «sitio» de la cruz, que está inserto en una tal red de paralelismos y de correspondencias temáticas, debe referirse exclusivamente a la sed física de Jesús? [42] Esto iría contra todo el contexto. Pero sólo el estudio del texto en sí mismo permitirá, así lo esperamos, llegar a una certeza.

Sin embargo, desde ahora se puede ya notar lo siguiente: en la fiesta de los Tabernáculos, aunque no se diga explícitamente, Jesús aparece animado de un gran deseo. Sin duda, a diferencia de 4,7, cuando Jesús había pedido de beber a la samaritana, nuestro texto no da ningún indicio de que Jesús tenga sed. Sin embargo, no se puede negar que aquí también se sugiere un deseo análogo a aquel de 4,7-10; primeramente, por la introducción solemne a las palabras de Jesús («El último día de la fiesta, el gran día, Jesús, de pie, exclamó a plena voz») [43]; también por la doble invitación que dirigió a los creyentes («que venga a mí», «que beba»). Jesús, al revelarse públicamente en el templo, estaba, pues, animado, según Juan, de una verdadera sed espiritual.

Este detalle, por tenue que sea, debe añadirse a la serie de paralelismos entre la escena de los Tabernáculos y la escena del Calvario; en otras palabras, este deseo de Jesús ma-

[41] Cf. HOSKYNS y BROWN; también F. M. BRAUN, *Avoir soif et boire (Jn 4,10-14; 7,37-39),* en *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux* (Gembloux, Duculot, 1970) 247-58; cf. p.256: «... rapprochée de la proclamation des Tabernacles, l'eau que le disciple vit sortir de la blessure du Sauveur ne signifiait-elle pas *d'abord* l'effusion de l'Esprit...?» Lamentamos que el P. Braun, en este bello estudio sobre la sed en Jn 4,10-14 y 7,37-39, no haya dicho nada sobre la sed de Jesús en 19,28.

[42] J.-P. AUDET, *La soif, l'eau et la parole:* RB 66 (1959) 379-86 (cf. 386): «On peut penser, du reste, que dans les chaînes de symbolisme qu'affectionne Jean, il existait un lien subtil entre 7,37-38, d'une part, et 19,28.34, d'autre part». Y más adelante: «Ainsi transparaissait, aux yeux de Jean comme en symbole (on serait tenté de dire: en 'signe'), la grandeur véritable de Celui qui avait solennellement déclaré au dernier jour de la fête des Tentes: 'Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive, celui qui croit en moi'». Pero se diría que el autor no osa ir más allá hasta proponer una lectura simbólica del «sitio» de Jesús. Después de haber elegido tan acertadamente el camino correcto, ¿no se ha detenido demasiado pronto?

[43] Trad. de D. MOLLAT, *Saint Jean* (BJ), 2.ª ed. (Paris 1960) 110. Recuérdese la importancia de κράζειν en San Juan, en el que esta palabra sólo aparece cuatro veces para designar el gran mensaje de la revelación de Cristo; es proclamado una vez por Juan Bautista (1,15); después, tres veces por el mismo Jesús (7,28.37; 12,44).

nifestado en el templo es como una anticipación de su sed en la cruz.

¿Cuál era el objeto del deseo de Jesús en el último día de la fiesta? Como en el pozo de Jacob, deseaba dar el *agua viva*. Pero hay que notar una evolución del tema al pasar de un capítulo al otro, o, más bien, cuando se pasa del tiempo de Jesús al tiempo del Espíritu. En Jn 4,10, el agua viva no era todavía más que la automanifestación de Jesús a la samaritana, es decir, sus palabras, su verdad. En los v.13-14, la perspectiva se abre hacia el futuro: el agua viva de la revelación de Jesús deberá ser «bebida», es decir, interiorizada. Este será el papel del Espíritu (cf. 14,26; 16,13). En este punto, el diálogo con la samaritana alcanza la perspectiva de la fiesta de los Tabernáculos (7,37-39), en la que el agua viva que se bebe es identificada directamente con el Espíritu; pero este Espíritu no será concedido más que a aquellos que precedentemente habían creído en Jesús.

¿Qué conclusiones se pueden sacar de este análisis por lo que se refiere al tema de la sed? Más aún que la perícopa de la samaritana, la de los Tabernáculos está orientada hacia la cruz, en particular por los tres temas: la sed, el agua viva y el Espíritu. Resultaría paradójico que la *sed,* que es una sed espiritual en 7,37, no fuera más que una sed física en 19,28. El hecho extraño que falta por explicar es el cambio de papeles: quien tiene sed en 7,37 es el creyente; en 19,28 es el mismo Jesús. Pero en Jerusalén, igual que junto al pozo de Jacob, Jesús manifestaba un profundo deseo de dar el agua viva; este deseo, en la óptica bíblica y joanea, es una sed espiritual, y puede ser considerada, por tanto, como una preparación y un anuncio de su sed en la cruz.

Pero esta interpretación, como ya hemos dicho, no llegará a ser convincente a no ser que sea debidamente confirmada por los indicios literarios de la perícopa del Calvario.

III. El versículo 19,28 en su contexto inmediato

Dos problemas deben ser examinados en el estudio de este texto: el enlace gramatical del inciso «ut consummaretur Scriptura» y la estructura literaria y teológica de los v.28-30.

1. Según la exégesis corriente, la proposición final ἵνα τελειωθῇ... depende del λέγει que sigue; debido a esto, los traductores se ven obligados a invertir el orden de las dos proposiciones, lo que ya es un mal síntoma. Citemos, por

ejemplo, a Osty: «Jesús dijo, para que toda la Escritura se cumpliese: 'Tengo sed'». Pero, desde hace ya mucho tiempo, algunos han propuesto hacer depender el inciso del verbo τετέλεσται que precede [44], y traducir, por tanto: «Después de esto, sabiendo que ya todo se había realizado para que se cumpliera perfectamente la Escritura, Jesús dijo: 'Tengo sed'». Recientemente, dos autores han examinado más atentamente la cuestión, y han aportado una serie de argumentos convincentes en favor de esta lectura [45]; sus argumentos han sido sacados tanto del estilo y vocabulario de Juan como de sus concepciones teológicas. He aquí las principales razones que se pueden hacer valer en favor de esta lectura del texto:

1) La construcción, completamente habitual en Juan, exige que la proposición con ἵνα determine a un verbo precedente [46]. 2) Para hablar del cumplimiento de una profecía o de una palabra de Jesús, el evangelista usa πληροῦν y no τελειοῦν [47]; este último verbo, cuando Juan lo aplica a Cristo, designa el cumplimiento de la *obra* de Cristo (4,34; 5,36; 17,4) y no la realización de una profecía. 3) «Ninguna profecía del Antiguo Testamento corresponde completamente a las palabras pronunciadas por Jesús: 'Tengo sed'» [48]. 4) En fin, ¿cómo pensar que Juan da tanta importancia a esta palabra «sitio» solamente para mostrar que Jesús cumplía así una determinada profecía? Todo el contexto se sitúa a un nivel mucho más general: el del cumplimiento mesiánico de la Escritura.

Puede, pues, darse casi como cierto el que la proposición «para que se cumpliera la Escritura» está ligada a las palabras πάντα τετέλεσται, que describen el cumplimiento de la obra de Jesús. Pero hay que medir bien lo que significa tal lectura del texto: 1) la palabra de Jesús «sitio» no debe interpretarse

[44] Según Godet, esta lectura era ya preferida por Bengel, Tholuck, Van Hengel, Lange, Meyer, Luthardt; en época más reciente ha sido aceptada también por Holtzmann, Bauer, Abbott (*Joh. Grammar* 2115) y Lightfoot.

[45] Cf. G. BAMPFYLDE, *John 19,28, a case for a different translation:* NovTest 11 (1969) 247-60; E. R. MARTÍNEZ, *The Gospel Accounts of the Death of Jesus* (tesis dactilografiada en el Instituto Bíblico) (Roma 1969) 467-71. Esta interpretación fue aceptada por A. FEUILLET, *L'heure de la mère de Jésus* (Janjeaux 1969) 70-72, y por D. Mollat, en la 3.ª ed. de la *Bible de Jérusalem* (Paris 1973) 215.

[46] En favor de la lectura habitual, A. Dauer (*Die Passionsgeschichte* 204, y ya en 201 n.232) cita tres casos en los que el orden es inverso: 1,31; 14,31; 19,31; pero esto no puede servir de argumento; en 1,31 y 14,31, ἵνα se repite en seguida mediante un demostrativo (διὰ τοῦτο o οὕτως), lo que elimina toda duda; en 19,31 el verbo principal está acompañado de doble ἵνα (uno delante y otro detrás). Para apoyar la lectura habitual de 19,28 (ἵνα τελειωθῇ... λέγει...) no puede aducirse ningún verdadero paralelo. El orden absolutamente normal en San Juan es situar la proposición final después del verbo del que depende.

[47] Cf. Jn 12,38; 13,18; 15,35; 17,12; 18,9.32; 19,24.36.

[48] A. FEUILLET, o.c., 71.

ya como el cumplimiento de una profecía; 2) el perfecto cumplimiento de la Escritura es una explicación teológica de San Juan, basado en el hecho de que «ya (ἤδη) todo está consumado». Pero estas mismas palabras ἤδη πάντα τετέλεσται, ¿con quién se enlazan? Evidentemente, con la escena precedente (19,25-27), que describe el nacimiento de la Iglesia en la persona de la Madre de Jesús y del discípulo amado [49]. Después de este acto supremo de Jesús al morir, verdaderamente «todo está consumado» [50]. Jesús ha terminado su obra, la Escritura está cumplida hasta la perfección. Esta escena de María y del Discípulo junto a la cruz reviste efectivamente, a los ojos de Juan, una importancia extraordinaria: allí se realiza, según él, lo que había sido anunciado en figura por la túnica no rasgada, «expresión simbólica de la obra de unidad realizada por Jesús en su misma muerte; cf. 11,52; 21,11» [51]. Al escribir «ya todo *se ha consumado*» (τετέλεσται), Juan se refiere a lo que había dicho al comienzo del relato de la pasión: «los amó hasta *el fin* (εἰς τέλος)». El acto supremo de Jesús en la cruz fue la revelación suprema del amor.

Y, sin embargo, Juan no se detiene aquí; habla todavía de la sed de Jesús, del don del Espíritu, de la lanzada. Si «todo está consumado», ¿por qué este nuevo comienzo? ¿Cuál es el sentido de estos últimos acontecimientos? Es ahora cuando tenemos que analizar con la mayor atención esta perícopa que nos interesa directamente: la de los v.28-30.

2. Henos, pues, aquí llegados al corazón mismo de nuestro problema: la interpretación del «sitio» de Jesús en el contexto de Jn 19,28-30. La interpretación depende, sobre todo, de la función del verbo διψῶ en este conjunto. Es decir, que es indispensable estructurar cuidadosamente estos tres versículos. Un elemento determinante para establecer la estructura, aunque poco destacado por los comentaristas, es la doble presencia de τετέλεσται (v.28*a* y v.30*a*). Esta palabra, junto con «entregó el espíritu», es la expresión más importante de toda la perícopa. Estas dos menciones de «todo está consumado» constituyen dos elementos paralelos que hacen aparecer la estructura básica; llamémosles *A* y *A'*. En las dos ocasiones, sin embargo, el verbo τετέλεσται está acompañado de otro elemento que le está estrechamente ligado: «Tengo sed», en el primer caso; «entregó el espíritu»,

[49] Cf. capítulo *Las palabras de Jesús «He aquí tu madre...»*.
[50] Esta palabra equivale, pues, a un grito de victoria: cf. BERNARD, II 638.
[51] D. MOLLAT, *Saint Jean* (^{3}BJ) nt.*d* a Juan 19,24.

en el segundo. También estos dos elementos se corresponden uno a otro; nosotros los señalaremos como *B* y *B'*. Se obtiene así una estricta correspondencia entre los v.28 y 30, cada uno compuesto de dos elementos paralelos:

A	TODO ESTA CONSUMADO	*A'*	(TODO) ESTA CONSUMADO
B	*Tengo sed*	*B'*	*Entregó el espíritu*

Queda el v.29 en el centro de la perícopa. Este forma un vigoroso contraste con los versículos que lo encuadran; en los v.28 y 30, Jesús es el protagonista de la acción, y aparece dos veces como sujeto del verbo (ὁ Ἰησοῦς... λέγει, ὁ Ἰησοῦς εἶπεν); toda la atención se centra en él. Por el contrario, en el v.29 no se sabe bien quién actúa; los que ofrecen el vinagre a Jesús aparecen como un grupo anónimo [52]. Su acción no es descrita más que para constituir una antítesis con lo que dice y hace Jesús. Se observará también «la triple repetición de la palabra 'vinagre' en los dos v.29-30» [53]. No es que Juan vea en este acto, como los sinópticos [54], un gesto de burla por parte de los asistentes; simplemente es que éstos no han comprendido el verdadero sentido del «sitio» de Jesús. Este esquema de la ininteligencia es profundamente joaneo y, como ya hemos indicado, parecer regir la estructura de nuestros tres versículos [55]; asimismo explica que en el v.30 *(A' B')* sea retomado y explicado ulteriormente lo que ya había sido enunciado en el v.28 *(A B)*. Llegamos, pues, a la siguiente estructura del conjunto:

	v.28:	«Después de lo cual, sabiendo que ya
Jesús	A	TODO ESTABA CONSUMADO para que la Escritura se cumpliera perfectamente,
	B	Jesús dijo: '*Tengo sed*'.
	v.29:	Llenaron un vaso con v i n a g r e .
Incomprensión		Pusieron alrededor de una caña de hisopo una esponja empapada en v i n a g r e y se la acercaron a su boca.

[52] La observación es de G. MORETTO, art. cit. (nt.23) 257 n.19. La dureza de la construcción, en la que el verbo carece de sujeto, ha sido percibida en la transmisión del texto; muchos testigos cubren la «laguna» introduciendo οἱ δὲ πλήσαντες...

[53] D. MOLLAT, o.c., 215 nt.*f.*

[54] En su relato, Mateo (27,48) y Marcos (15,36) repiten las palabras ὄξους y ἐπότιζεν del salmo 68,22 (LXX: ἐπότισάν με ὄξος), en el que se trata de un acto de burla; Lucas (23,36) se expresa de otra manera, pero refuerza más aún este matiz: «También los soldados se burlaban de él, acercándose a ofrecerle vinagre...»

[55] En el mismo sentido TH. BOMAN, *Das letzte Wort Jesu* (nt.23) 115-16. A. Dauer (*Die Passionsgeschichte* 207) objeta que la incomprensión joanea es un recurso estilístico que da a Jesús ocasión de repetir una palabra para precisarla más. Pero la repetición no se hace siempre en los mismos términos (cf. 3,3.5); y es precisamente este esquema el que hemos encontrado en 19,28-30; Jesús repite literalmente τετέλεσται, pero la palabra διψῶ, que había sido mal interpretada, se explica en la última acción de Jesús.

	v.30:	Cuando él hubo tomado el v i n a g r e ,
Jesús	*A'*	Jesús dijo: '(TODO) ESTA CONSUMADO',
	B'	e, inclinando la cabeza, *entregó el espíritu.*»

Ya hemos reunido todos los elementos para interpretar correctamente las palabras «Tengo sed» en su contexto. Dos detalles de la estructura tienen una importancia capital: en primer lugar, estas palabras están estrechamente ligadas al primer miembro de la frase, en el que Juan dice que Jesús sabía que ya todo estaba consumado *para el cumplimiento de la Escritura.* El «sitio» de Jesús debe situarse a este mismo nivel del cumplimiento de su obra; de otro modo, ¿cómo explicar que Juan una explícitamente estas palabras a la *conciencia mesiánica* de Jesús («sabiendo que ya todo estaba consumado»)? Segundo y principal, «Tengo sed» es paralelo a «entregó el Espíritu». Y como el v.30 es una progresión sobre el v.28, todo nos invita a interpretar διψῶ en la perspectiva del don del Espíritu. Jesús ya ha terminado su obra. Pero sabe que debe venir otro, el Espíritu de la verdad, que dará testimonio de él (15,26) y que debe introducir a los discípulos en la verdad integral (16,13). Jesús sabe también que si él mismo no parte, el Paráclito no vendrá a ellos (16,7); ya había dicho a sus discípulos: «Yo rogaré al Padre, y él os dará otro Paráclito que esté con vosotros para siempre» (14,16). Es precisamente este *deseo del don del Espíritu* lo que Jesús al morir expresa por última vez al decir «Tengo sed». Este deseo comenzará a realizarse en el momento mismo de su muerte; de aquí el doble sentido de la expresión παρέδωκεν τὸ πνεῦμα: al exhalar su espíritu, Jesús entrega el Espíritu a los creyentes. Como ha dicho acertadamente el P. A. Vanhoye, «Jesús al morir abre el paso al Espíritu» [56].

El interés de esta interpretación consiste en que se sitúa en la prolongación de lo que hemos podido observar en el episodio de la samaritana y el de los Tabernáculos. Para cada uno de estos dos pasajes, como hemos visto, el paralelismo con la escena de la cruz invita a comprender la sed de Jesús en 19,28 en sentido espiritual; el vocabulario de los tres textos permite incluso precisar más: esta sed de Jesús es la sed de dar el *agua viva,* la sed de conceder a la Iglesia el don del *Espíritu.* La exégesis detallada de Jn 19,28-30 confirma plenamente estos indicios obtenidos de los textos paralelos.

¿Habría que deducir de aquí que «sitio» no indica ya de ninguna manera la sed física de Jesús? La mayoría de los au-

[56] A. Vanhoye, cit. por D. MOLLAT, o.c., nt.*j* a Jn 19,30.

tores que se muestran sensibles al sentido espiritual de esta palabra mantienen, sin embargo, que debe entenderse primariamente de la sed material. Pero quizás convenga distinguir aquí dos etapas en la génesis del texto. Si se admite como lo más probable que esta palabra no es una creación literaria y teológica de Juan, sino que remonta a una tradición anterior [57], es probable que, al comienzo de esta tradición, «sitio» indicara, ante todo, la sed corporal de Cristo en la cruz. Pero en la interpretación teológica de San Juan, en razón del paralelismo con los textos de Jn 4 y 7 sobre el agua viva; a causa, sobre todo, de la resonancia mesiánica de todo el pasaje y del lazo estructural entre la sed de Jesús y el don del Espíritu, todo el acento cae ahora, indudablemente, sobre la sed espiritual.

Para terminar esta tercera parte, hagamos una comparación rápida entre la exégesis que acabamos de proponer y las diversas interpretaciones simbólicas que se encuentran en la tradición. Para muchos autores de la Edad Media y del Renacimiento, el «sitio» de Jesús, en sentido espiritual, significaba su deseo de nuestra *salvación*. Esta interpretación, en realidad, no es falsa, pero desplaza el acento, considerando la sed de Jesús demasiado desde el punto de vista de los hombres. Muchos modernos proponen una interpretación directamente cristológica, lo que resulta ya más propio de Juan, pero no han estado suficientemente atentos a todos los matices del texto [58]. A nuestro parecer, ha sido J. M. Spurrell quien ha captado mejor las resonancias propias del texto. He aquí lo que escribe al final de su artículo: «Cuando Jesús inclina la cabeza y exhala el espíritu, anticipa el don del Espíritu a la Iglesia... San Juan parece dar más importancia a la sed del Señor que a su muerte [59], e interpreta la muerte por referen-

[57] Cf. más arriba p.223. Esta tradición puede realmente transmitir una palabra histórica de Jesús, como observa H. Urs von Balthasar: «Das Wort ist wohl historisch, weil es die darauffolgende Tränkung mit dem Essigschwamm besser motiviert als der Ruf bei Mt und Mk» (o.c. [nt.20] 213).

[58] Cf., por ejemplo, BROWN, II 930, que refiere el simbolismo del «sitio» de Jn 19,28 a las palabras de Jesús en 18,11: «La copa que me ha dado mi Padre, ¿no la he de *beber?*» Jesús quiere beber la copa hasta la última gota; la voluntad del Padre no quedará cumplida hasta que Jesús haya bebido el vino amargo de la muerte. Por nuestra parte, tenemos bastantes dificultades respecto a esta exégesis: 1) el τετέλεσται de Jn 19,28.30 no se refiere a la muerte misma (que viene después), sino al episodio precedente (19,25-27); 2) cuando Jesús dice «Tengo sed», su propia obra está acabada (nótese el uso del perfecto en τετέλεσται); 3) esta interpretación es demasiado exclusivamente cristológica al encuadrar demasiado la salvación dentro de la obra terrestre de Jesús; la perícopa del Calvario abre también la perspectiva hacia la Iglesia (19,25-27) y sobre el don del Espíritu (19,30.34), y esto en conexión inmediata con la «sed» de Jesús.

[59] La observación había sido ya hecha por San Bernardo en el texto citado por San Alberto Magno (cf. nt.7).

cia a la sed de Aquel que da el agua viva» [60]. Nuestro propio estudio no ha tenido más pretensiones que establecer sólidamente esta opinión tan bien fundada.

IV. La sed de Jesús y el sentido de su muerte en cruz

Podríamos terminar aquí, pero quisiéramos todavía, en esta cuarta parte, situar la palabra «Tengo sed» en un conjunto más amplio, en toda la sección del Calvario (19,16*b*-37), y mostrar que este versículo nos ayuda a comprender la interpretación joanea de la muerte de Jesús.

Después de los versículos introductorios sobre la crucifixión (19,16*b*-18), la escena del Calvario se compone de cinco cuadros: el título de la cruz (v.19-22), la túnica no rasgada (v.23-24), la Madre y el Discípulo (v.25-27), la muerte de Jesús y el don del Espíritu (v.28-30), el costado traspasado (v.31-37). La palabra de Jesús «Tengo sed», que pertenece al cuarto cuadro, no desarrolla todo su sentido más que en relación con los episodios que la rodean.

1. Por la tablilla de la cruz Jesús es proclamado rey de los judíos. El relato de la división de las vestiduras, en el que todo el peso recae sobre el hecho de que la túnica no fuera rasgada, significa, fundamentalmente, que Jesús, mediante su muerte, realiza la unidad del Pueblo de Dios. Este símbolo es traducido en seguida a hechos: la Mujer y el Discípulo a los pies de la cruz representan al pueblo mesiánico de Dios, la nueva Sión, la Iglesia; en ellos se verifica la reunificación escatológica, que, según Jn 11,52, debía realizarse con la muerte de Jesús. En este momento, la obra de Cristo está cumplida (19,28).

2. En las dos perícopas siguientes la perspectiva se abre sobre la venida del Espíritu y sobre la Iglesia. En 19,30 el último aliento de Jesús es interpretado por Juan como la comunicación del Espíritu. El tema se repite en el v.34, que está en el corazón de la perícopa final (19,31-37): la sangre y el agua que saltan del costado de Jesús, y sobre las que el discípulo «que lo ha visto» aporta un triple testimonio (v.35),

[60] J. M. SPURRELL, art. cit. (nt.23) 17; véase también LIGHTFOOT, 318: «... His present thirst, in its deepest meaning, is to be slaked by the response of those represented by the mother and the beloved disciple in the previous section, for whom He has thus proved His love to the uttermost (13,1), to the gift offered in and by His death».

tienen, ciertamente, un profundo sentido simbólico [61]. Hay dos textos que nos permiten comprender mejor este simbolismo. Por una parte, el versículo de Zacarías (12,10*b*), explícitamente citado al final del episodio para expresar su sentido: «Mirarán al que traspasaron» (Jn 19,37). En este texto se trata también de una fuente abierta en la casa de David y para los habitantes de Jerusalén (Zac 13,1), es decir, de un *espíritu* de benevolencia y de súplica que será difundido entre ellos (Zac 12,10*a*). Para Juan esta fuente es el costado abierto del Salvador, la fuente de la salvación [62]. Por otro lado, no es difícil admitir que Juan haya pensado en la gran promesa de Jesús durante la fiesta de los Tabernáculos, cuando anunció que raudales de agua viva saldrían de su seno (7,38-39); ahora bien, recordemos que el mismo Juan ve en este agua un símbolo del *Espíritu*. Los dos textos, el de Zacarías y el de Jn 7,37-39, se complementan. Parece, pues, que Jn 19,34 debe entenderse de la forma siguiente: la sangre derramada es el signo de la muerte sacrificial de Jesús; pero todo el peso del hecho recae sobre el símbolo del agua, que representa al Espíritu. Esta exégesis ha sido sintetizada perfectamente en una homilía antigua atribuida a Hipólito: «Por la sangre de un hombre tenemos el agua del Espíritu» [63]. El agua del costado (19,34) es un signo exterior del verdadero sentido de la muerte de Jesús (19,30); con su muerte, Jesús abría el paso al Espíritu [64]. Como ha dicho muy bien el P. Mollat, «el brotar del agua mezclada con la sangre, prefigura la permanencia de la efusión del Espíritu más allá de la muerte de Jesús» [65].

3. Se capta ahora mucho mejor la función de la *sed* de Jesús en este conjunto de la escena del Calvario. El v.28 se sitúa exactamente en el punto de unión entre los tres primeros episodios, que describen la consumación de la obra de Jesús (v.16-27), y los sucesos finales (v.30-37), que tienen por tema el don del Espíritu a la Iglesia. La sed de Jesús al morir es su deseo de dar el agua viva del Espíritu, para realizar, más allá de su muerte, «la expectación escatológica del

[61] Se encontrará una discusión crítica sobre las diversas interpretaciones que se han dado a este versículo en la obra reciente de F. PORSCH, *Pneuma und Wort, Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums* (Frankfurter Theol. Stud., 16) (Frankfurt a. M. 1974) 327-40.

[62] Cf. *Bible de Jérusalem* (Paris 1956) 1272 nt.e a Zac 12,10.

[63] *Hom. «in Pascha»*, del PSEUDO-CRISÓSTOMO: PG 59,793C-D; SChr 27,53 p.181. Cf. H. RAHNER, *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh. 7,37-38;* Bibl 22 (1941) 269-302.367-403: «Durch Menschenblut haben wir Geistwasser» (p.370).

[64] Cf. más abajo p.238. y nt.56.

[65] D. MOLLAT, *L'expérience de l'Esprit Saint selon le Nouveau Testament* (Paris 1973) 45.

Antiguo Testamento» [66], y prolongar así su obra de revelación y de salvación.

4. Quizás no esté de más añadir una palabra sobre el versículo final: «Mirarán al que traspasaron» (v.37). Esta mirada a la cruz es una expresión admirable de la fe de los creyentes en Jesús crucificado (3,14-15) [67]. Pero recordemos que creer en Jesús había sido considerado anteriormente por Juan como una sed espiritual (7,37-38) [68]. El tema de la sed del creyente, claramente enunciado en Jn 4 (v.14) y Jn 7 (v.37), reaparece, pues, de nuevo, aunque más discretamente, en Jn 19 (v.37). En los dos primeros textos el acento recaía sobre la sed del *creyente,* pero también se evocaba en ellos la sed de Jesús, sobre todo en el episodio de la samaritana; en la cruz, en el momento de la hora de Jesús, es a la inversa: toda la atención de Juan se concentra ahora en la sed de *Jesús,* mientras que la sed del creyente sólo se encuentra aquí indirectamente evocada en el v.37.

Así se unen, complementándose, los dos aspectos de un mismo tema; para los creyentes la sed del agua viva es la sed de una profundización de su fe, la sed de una penetración más profunda del misterio de Jesús, la sed del Espíritu; para Jesús la sed es el deseo de comunicar estos dones: en el momento solemne de la Hora, cuando ha concluido toda su obra, su sed, antes de morir, indica que esta obra en adelante deberá ser continuada y profundizada por el don del Espíritu.

CONCLUSIÓN

En su *Comentario de San Juan* [69], el P. Libermann parece detenerse con predilección en el tema de la sed. Ha percibido muy bien sus dos aspectos complementarios; tanto en el episodio de la samaritana como en el de los Tabernáculos insiste él a un tiempo en la sed de Jesús y en la de los hom-

[66] D. MOLLAT, o.c., ibid.

[67] Cf. C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de saint Jean* (Roma 1967) 156-65, sobre todo p.164: «L'idée de base en 19,34-37 serait, dès lors, que Jésus est glorifié en cette heure par le fait que l'oeuvre de salut qu'il vient d'accomplir en perfection se manifeste dans sa fécondité objective (v.34), accueillie par le croyant (v.37)... Qui s'approche ainsi de la source du salut? A notre avis —mais nous ne pouvons avancer que des probabilités— c'est l'Église dans la personne de l'Évangéliste et ceux 'qui, eux aussi, croient'».

[68] Véase más arriba.

[69] LIBERMANN, *Commentaire de saint Jean* (Desclée de Brouwer, 1958).

bres [70]. A propósito de la invitación de Jesús en 7,37-39, escribe: «El invita a los que tienen sed, y él mismo está devorado por la sed; la diferencia es que aquellos a quienes invita tienen sed de beber de sus fuentes de gracias..., mientras que Jesús tiene sed de dar a beber por la sobreabundancia de su amor...; él arde en deseos de colmar a todas las almas y de saciarlas» (p.203). Si el P. Libermann no hubiera detenido desdichadamente su comentario en el c.12, seguramente habría vuelto sobre las mismas ideas a propósito del «sitio» de Jesús en 19,28.

Después del estudio que hemos hecho de este texto, se ve quizás mejor que este versículo se sitúa en el centro de todo un complejo literario y teológico en el que confluyen los grandes temas de la soteriología de Juan: la elevación sobre la cruz (12,32), la congregación de los dispersos (11,52), la formación de un pueblo mesiánico (19,25-27), el don del Espíritu (19,30.34), y también, desde el punto de vista de los creyentes, el testimonio (19,34), la mirada al Crucificado (19,37), la fe en Jesús, gracias a la cual pueden ellos recibir el don del Espíritu (7,39). La sed de Jesús entrelaza todo este conjunto, porque nos hace comprender que la obra mesiánica de Jesús debe prolongarse en la acción del *Espíritu,* y que solamente así su verdad será interiorizada (4,14) y se convertirá para nosotros en el agua viva de la salvación; por otra parte, esta sed de Jesús es una invitación a todos los cristianos para que desarrollen en ellos mismos la sed de la verdad y del Espíritu, es decir, la sed de una fe cada vez más profunda en Jesús. Es lo que nos recuerda San Agustín en su comentario de Jn 7,37: «Clamat... Dominus ut veniamus et bibamus, si intus sitiamus» [71].

[70] O.c., 158-59 (a propósito de Jn 4,6-24): «La soif de Jésus (v.7-9)... Les eaux vives et la soif des âmes (10-15)»; y p.203 (a propósito de 7,37-39): «La soif de Jésus et la soif de l'âme».

[71] SAN AGUSTÍN, *In Ioh.* tr.32: PL 35,1643.

PARTE SEGUNDA

T E O L O G I A

X. Χάρις *PAULINA Y* χάρις *JOANEA* *

Χάρις es una de las palabras privilegiadas de la teología paulina. Evoca inmediatamente la célebre antítesis entre la Ley y la gracia. En San Juan, al contrario, el término es excepcional; se le encuentra únicamente al final del prólogo del evangelio (Jn 1,14.16.17) y una vez en 2 Jn 3 (χάρις, ἔλεος, εἰρήνη) [1]. Por la abundancia de material en Pablo, el sentido de χάρις se deja fácilmente precisar desde el punto de vista puramente *exegético;* la discusión recae, más bien, sobre la *teología* de la gracia en sus relaciones con la Ley, la fe, la justificación, las obras, el mérito. Por el contrario, en los escritos joaneos, sobre todo en el prólogo, los exegetas están divididos sobre el sentido que hay que darle al término χάρις. En general, sus explicaciones dejan una sensación de malestar, típica de una materia insuficientemente analizada. Lo que más desconcierta cuando se recorren los comentarios modernos de Jn 1,17 (donde se encuentran relacionadas νόμος y χάρις) es la facilidad con que se ve frecuentemente en este versículo de Juan la antítesis paulina entre la Ley y la gracia. Ante esta forma de proceder se desconfía instintivamente. Es un pésimo método interpretar un texto joaneo con la ayuda de un esquema paulino, sobre todo si la base de esta interpretación, como en el caso presente, es solamente la proximidad material de los dos términos.

Nos proponemos emprender totalmente de nuevo el estudio de χάρις en el prólogo de Juan para ver en qué medida el término difiere aquí del uso paulino. Tras un breve recorrido de las diversas interpretaciones de χάρις en el prólogo, recordaremos lo esencial de la enseñanza de Pablo sobre la gracia; después de esto, nos aplicaremos enteramente a entender el uso del término en Jn 1,14-17.

* *Jesus und Paulus:* Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag (Göttingen 1975) 256-282.

[1] Véase también una variante en 3 Jn 4; algunos manuscritos (B y algunos minúsculos) tienen χάριν en lugar de χαράν; esta lectura ha sido seguida por la Vulgata: «*Maiorem* horum non habet *gratiam*» (en lugar de *maius... gaudium*).

I. Las diferentes interpretaciones de χάρις en Jn 1,14-17

He aquí los tres textos de Jn 1,14-17 en los que aparece la palabra χάρις:

— *v.14:* καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο
καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν...
πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας [2].
— *v.16:* ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν,
καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.
— *v.17:* ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωυσέως ἐδόθη,
ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ I.X. ἐγένετο.

(Nótese el ὅτι al comienzo de los v.16 y 17.)

La interpretación de χάρις en estos tres versículos se complica aún más por los problemas de crítica literaria que presenta el conjunto del prólogo; para muchos autores el sentido de χάρις es diferente según que se lo atribuya a un himno preexistente o a las adiciones del evangelista [3]. Si queremos ver claro en este conjunto tan embrollado de opiniones, quizás lo más sencillo sea exponerlas según el orden de los tres versículos.

1. El v.14

a) Según la primera explicación, defendida, por ejemplo, por M.-E. Boismard y R. E. Brown, χάρις καὶ ἀλήθεια respondería a la expresión *ḥesed wĕ 'emet,* frecuente en el Antiguo Testamento y que se remonta hasta la escena de la conclusión de la alianza en el Sinaí (Ex 34,6) [4]. La fórmula de

[2] En el texto actual del prólogo, πλήρης debe de referirse, casi con toda certeza, al sujeto ὁ λόγος, y no, como proponen diversos autores, a δόξαν, αὐτοῦ o μονογενοῦς (πλήρης en este caso sería indeclinable). La razón principal es el paralelismo con el v.17, en el que la misma expresión «la gracia y la verdad» se refiere a *Jesucristo;* esta correspondencia supone que «lleno de gracia y de verdad» se refiere en el v.14 al *Verbo hecho carne.* Por lo demás, ésta es la concordancia que ha seguido la totalidad de la tradición latina: «Verbum... plenum...» Véase también más abajo nt.49.

[3] Cf., por ejemplo, SCHNACKENBURG, I 248 y 252; en 1,14, la expresión pertenece al himno primitivo, en el que χάρις significaba «die Spendergüte des Logos», y ἀλήθεια, «Beständigkeit, Treue»; en 1,17, la fórmula viene del evangelista, que la entiende en el sentido de «die Göttliche Gnadenwirklichkeit».

[4] Cf. M.-E. BOISMARD, *Le prologue de saint Jean* («Lectio divina», 11) (Paris 1953) 75.85.87; R. E. BROWN, *John* I (1966) 4.14; igualmente, M.-F. LACAN, *Le prologue de saint Jean. Ses thèmes, sa structure, son mouvement:* Lumière et Vie n.33 (1957) 91-110 (cf. 107-108); L. J. KUYPER, *Grace and Truth: an Old Testament Description of God and Its Use in the Johannine Gospel:* Interpretation 18 (1964) 3-19.

Jn 1,14 debería traducirse, por tanto: «lleno de amor misericordioso (χάριτος) y de fidelidad» [5].

En la Biblia griega, sin embargo, esta expresión hebrea se traduce ordinariamente por ἔλεος καὶ ἀλήθεια (por ejemplo: Jos 2,14; 2 Sam 2,6; 15,20; Sal 84[85],11), nunca por χάρις καὶ ἀλήθεια (en Ex 34,6 se encuentra πολυέλεος καὶ ἀληθινός). Sin duda, en el judaísmo helenístico más reciente, χάρις traduce frecuentemente a *ḥesed;* pero no se ha citado todavía ningún ejemplo judío (ni tampoco griego) de la expresión completa χάρις καὶ ἀλήθεια. En la expresión de los LXX notemos además que tanto uno como otro sustantivo designa una cualidad *subjetiva,* una disposición; ἔλεος es el *amor,* la misericordia; ἀλήθεια, la rectitud, la fidelidad. En Jn 1,14, por el contrario, todo el contexto muestra que se trata, más bien, de una realidad *objetiva;* de una manera general, la palabra ἀλήθεια en San Juan describe la *revelación* traída por Cristo [6], y nada en el prólogo nos obliga o nos invita a introducir en este caso un sentido diferente. En cuanto a la palabra χάρις, que corresponde de ordinario a *ḥen* en los LXX y no a *ḥesed,* no designa, probablemente, el amor o la bondad que nos atestigua el Verbo encarnado, sino el *don* que él nos hace (cf. 1,17: ἡ χάρις ἐδόθη). Como ἀλήθεια, χάρις debe designar no un atributo del Logos o su disposición respecto a nosotros, sino algo objetivo: un beneficio.

b) Otros autores, como Orígenes entre los antiguos y Bultmann entre los recientes, han comprendido muy bien que χάρις en Jn 1,14 designa «el don» que nos es comunicado en el Verbo hecho carne [7]. Bultmann precisa que χάρις καὶ ἀλήθεια es una endíadis; χάρις designa el don gratuito («schenkende Gnade und gnadiges Geschenk») que se nos comunica en el Logos encarnado. ¿Cuál es este don? Según

[5] Esta interpretación de χάρις es la más extendida, con referencia o sin ella, del término a la fórmula hebrea *ḥesed we' emet.* Ya el P. Lagrange: «La grâce est la bonté tout à fait gratuite et prévenante, la faveur à laquelle on ne pouvait s'attendre»; y más recientemente, A. FEUILLET, *Le Prologue du quatrième évangile* (Desclée de Brouwer, 1968) 115. También para Schnackenburg (I 248) hay que tomar este término en el v.14 en sentido *subjetivo:* la bondad del Verbo hecho carne: «der Gnadenreichtum, die Spendergüte des Logos»; pero en el v.16 tendría el sentido *objetivo* de «das Gnadengeschenk selbst». ¿Por qué esta diferencia? Véase también BERNARD, I 26; para Juan, χάρις sería el equivalente de ἀγάπη (igualmente Tillmann).

[6] Véase nuestro artículo *La verità in San Giovanni,* en *San Giovanni* (Atti della XVII Settimana biblica) (Brescia 1964) 123-44; y el capítulo *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida (Jn 14,6)* de este mismo libro.

[7] BULTMANN, 49-50; y el *Ergänzungsheft* (p.50 n.1): «Beschrieben wird die Gabe, nicht die 'beseligenden Erfahrungen'»; cf. el uso de χαρίζομαι ya en Orígenes, *Fragm. in Ioh.* 9: GCS IV 491,19-20: εἰ γάρ τισι μὲν ἐχαρίζετο τισὶ δὲ οὔ, οὐκ ἦν πλήρης χάριτος.

Bultmann, Juan lo indica en el término ἀλήθεια («den Inhalt der Gabe»); el don consiste en la realidad divina que se manifiesta («die sich offenbarende göttliche Wirklichkeit»). La exégesis de Orígenes se orientaba ya en el mismo sentido, pero estaba más directamente inspirada por las categorías platónicas: el Verbo hecho carne está «lleno de verdad» porque «él hace conocer la verdad de las figuras» (ἐλήλυθεν... ἐπιθεῖναι... εἰκόνων γνῶσιν τῆς ἀληθείας), o, más bien, porque él mismo es la Verdad (μᾶλλον δὲ αὐτὸς ὤν ἡ ἀλήθεια)» [8], él que es ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός [9]. La χάρις, según esta exégesis, es el *don* del Verbo de Dios a los hombres, el don de la «realidad divina».

Esta interpretación nos parece exacta para χάρις, pero no lo es así para ἀλήθεια. Estos exegetas han comprendido correctamente que χάρις significa «don», como indica el paralelismo del v.17 (ἐδόθη); es verdad también que χάρις y ἀλήθεια forman realmente una endíadis, como mostraremos más detalladamente en la tercera parte. Pero el estudio preciso del tema de la verdad en San Juan [10] impide entender la ἀλήθεια joanea en un sentido platónico, helenístico o gnóstico de «realidad divina», de «verdad en sí, sustancial» [11].

c) Una tercera opinión, ampliamente desarrollada en un reciente libro de S. A. Panimolle [12], se parece mucho a la precedente, al menos en el punto que nos concierne; el autor admite también que χάρις debe ser tomada en un sentido objetivo de *don* (o *gracia)* y que χάρις καὶ ἀλήθεια es una endíadis. Sin embargo, se aparta de Orígenes y de Bultmann en la interpretación de ἀλήθεια; al igual que otros comentaristas modernos [13], piensa que este término designa la revela-

[8] Ibid.: GCS IV 491,17-18.

[9] Ibid.: 490,20-21. En otro pasaje, Orígenes dice del Logos que es ἡ αὐτοαλήθεια ἡ οὐσιώδης *(In Ioh.* VI 6,37-38: GCS IV 114,22), «la Verdad en sí, sustancial». Esta aproximación de ἀλήθεια y de οὐσία (o οὐσιώδης) es típicamente griega; la Verdad es la sustancia misma de Dios.

[10] Véase nuestra obra *La vérité dans saint Jean,* 2 vols. (Roma 1977)

[11] Es la fórmula de Orígenes (cf. n.9); véase también Lagrange: «la vérité substantielle»: y la primera explicación de Santo Tomás: «Plenus veritatis... scilicet quod ille homo esset ipsa divina veritas» *(Super evangelium Sancti Ioannis lectura,* ed. R. CAI [Marietti, 1952] n.188); exégesis análoga en el comentario de Bauer, Strathmann, Schick, Strachan, Bouyer. C. H. Dodd distingue dos niveles sucesivos de la expresión; primitivamente, su forma habría sido determinada por el uso hebreo, en el que ἀλήθεια significaba «permanent validity»; pero «the actual sense of the words must be determined by Greek usage»; en este segundo nivel, añade él, la palabra significa «ontological eternity» *(The Interpretation of the Fourth Gospel* 176).

[12] S. A. PANIMOLLE, *Il dono della Legge e la Grazia della Verità (Gv 1,17)* («Teologia oggi», 21) (Roma 1973), especialmente p.314.

[13] W. GUTBROD, art. νόμος, en *Theol. Wört.* IV (1942) 1075,30-1076,21; M. DIBELIUS, *Am Anfang was das ewige Wort. In Jo 1,1-18:* Bibel und Leben 10 (1969) 237.239; C. K. BARRETT, *The Prologue of St. John's Gospel* (London 1971) 27; I. DE

ción traída por Cristo. En síntesis, su exégesis reúne, pues, varios elementos que ya habían sido presentados separadamente por otros. Según esta interpretación, χάρις καὶ ἀλήθεια designa «la gracia de la verdad», el *don* de la *revelación* que se nos hace a los hombres en el Verbo encarnado. Por nuestra parte, también nos uniremos a esta tercera exégesis cuando hayamos hecho el análisis del texto en el tercer apartado de este estudio.

2. El v.16

En este versículo encontramos dos puntos difíciles: qué sentido hay que darle a ἀντί y qué significa χάρις, que se repite una segunda vez (χάριν ἀντὶ χάριτος). Clasificaremos a los autores según la manera como entienden la preposición; ulteriormente los distinguiremos, llegado el caso, según su interpretación de χάρις [14].

a) La exégesis tradicional entiende la preposición en el sentido habitual: «en lugar de, en vez de». La expresión joanea expresa entonces la idea de *sustitución:* «gracia *por* gracia», es decir, una gracia en vez de otra. Pero ¿cuáles son esas dos gracias que los autores suponen?

Según los Padres griegos, seguidos por algunos modernos, Juan habla aquí de la sustitución de la «gracia» del Antiguo Testamento por la gracia del Nuevo; opone la economía antigua a la nueva [15]. La exégesis latina, siguiendo a San Agustín, interpreta «gratiam pro gratia» de dos gracias cristianas: aquí abajo, la gracia de la fe; más tarde, en la gloria, la vida eterna y la visión de Dios [16].

Para Boismard y Brown también ἀντί significa «en lugar de»; pero ambos entienden la doble mención de la «gracia» como dos manifestaciones sucesivas del *amor* de Dios [17].

LA POTTERIE, *La verità in San Giovanni* (cf. nt.6) 130-31; *Verdad.* en *Voc. de Teol. Bibl.* de Léon-Dufour; D. MOLLAT, nota a Jn 1,14 en la *Bible de Jérusalem;* art. *Jean l'évangéliste (saint):* DictSpir VIII (1972) 203.

[14] Cf. D. FRANGIPANE, *«Et gratiam pro gratia» (Io 1,16):* VD 26 (1948) 3-12; véase también A. D'ALÈS, ΧΑΡΙΝ ΑΝΤΙ ΧΑΡΙΤΟΣ *(Ioan 1,16):* RSR 9 (1919) 384-86; J. M. BOVER, Χάριν ἀντὶ χάριτος *(Jn 1,16):* Bibl 6 (1925) 454-60; P. JOÜON, *Jean 1,16:* καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος: RSR 22 (1932) 206.

[15] Cf. Orígenes, Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Cirilo de Alejandría, Teofilacto, Eutimio; como ejemplo, he aquí la fórmula concisa de Teofilacto: καὶ χάριν δὲ ἐλάβομεν τὴν τῆς καινῆς δηλαδὴ Διαθήκης, ἀντὶ τῆς χάριτος, τῆς παλαιᾶς νομοθεσίας.

Igualmente, en la época moderna, Jansenio (de Gante), Ribera, W. Baldensperger *(Der Prolog des vierten Evangeliums* [Freiburg 1898] 48), Calmes, Libermann *(Comm. de saint Jean* [Desclée de Brouwer, 1958] 90), Loisy, Crampon (1939): *«Grâce pour grâce:* celle de la révélation chrétienne à la place de la révélation mosaïque».

[16] Agustín, Beda, San Bernardo *(Sermo in Ass. B. M. V.:* PL 184,1003B-C), Ruperto de Deutz, Buenaventura, Alberto Magno, Jansenio (de Yprès).

[17] M.-E. BOISMARD, *Le prologue de saint Jean* 84; BROWN, I 16.

b) Otro grupo de autores descubre aquí una comparación no entre dos épocas, sino entre Cristo y los cristianos; para ellos, ἀντί expresa la oposición de dos cosas que se *corresponden;* el versículo de Jn 1,16 describe la «gracia» del cristiano, que corresponde a la plenitud de la «gracia» de Cristo [18].

Esta exégesis nos lleva a enormes dificultades tanto filológicas como teológicas. Es arbitrario que ἀντί pueda significar «en correspondencia a». Hasta ahora no se ha presentado ningún ejemplo de tal uso. En la época clásica es verdad que ἀντί significaba «delante de»; pero únicamente en sentido local, no en el sentido metafórico que se le atribuye; sin embargo, en los textos helenísticos no se encuentra ya este sentido local; la preposición expresa siempre en ellos, de una u otra manera, la idea de *sustitución* (a veces, con un matiz especial de cambio o de preferencia) [19]. Por otra parte, la traducción propuesta suscita un problema teológico: ¿en qué sentido se puede hablar de una «correspondencia» entre la gracia del cristiano y la gracia de Cristo? Si se entiende el término *correspondencia* en el sentido de «equivalencia», la explicación es inaceptable; sería admisible teológicamente si «correspondencia» significara «proporción»; pero estamos en el terreno de las hipótesis. No hay nada en el texto que nos permita decir con J. M. Bover que nuestra gracia es «de la misma naturaleza» que la gracia de Cristo.

La dificultad no es menor en lo que concierne al término χάρις. Los autores de este grupo no explican cómo lo entienden; pero parece que dan a este término el sentido que tiene en la dogmática; la «gratia Christi» de J. M. Bover y Toledo [20] hace pensar en la «gratia capitis», y la «gratia nos-

[18] J. M. BOVER, art. cit. (nt.14) 458: «Nostra gratia gratiae Christi respondet. Quia enim de Christi plenitudine sumpta, nostra gratia gratiam Christi redolet, sapit, refert; eiusdem est indolis et naturae»; véase también P. JOÜON, art. cit. (nt.14): «une grâce répondant à sa grâce»; en forma parecida, Bernard y Robertson *(Grammar* 574). Una solución semejante había sido ya propuesta en el Renacimiento por Lucas de Brujas, Cornelio a Lapide y Toledo. Cf. también *Nueva Biblia Española.*

[19] Para más detalles véase nuestra obra *La vérité dans saint Jean* (cf. nt.10) c.3. Bastará por ahora dar tres ejemplos. Primeramente, una carta de Dionisio de Antioquía: «Enviadnos jarros (de vino) en cantidad suficiente para un año; según os convenga, recibiréis el precio o un don como *intercambio* (ἢ χάριν ἀντὶ χάριτος ἀπαιτήσοντες)» *(Ep.* 40; R. HERCHER, *Epistolographi graeci* [Paris 1871] 266); en segundo lugar, un texto de los LXX: «He *preferido* poseerla (la sabiduría) antes que (ἀντὶ) a la luz» (Sab 7,10); finalmente, un texto apócrifo cristiano: «Ellos (los judíos) afirmaban mentirosamente *una cosa por otra* (ἄλλα ἀντὶ ἄλλων), pretendiendo que él (Jesús) era un mago y que violaba su ley» *(Martyr. Petri et Pauli* 20; LIPSIUS, 136,14-15). Incluso cuando se trata de un *intercambio* (primer ejemplo) o de una preferencia (segundo ejemplo), la idea de *sustitución* (muy clara en el tercer texto) está siempre subyacente; en cada uno de los tres casos, ἀντί puede traducirse por «en lugar de».

[20] Véase el artículo de J. M. Bover y el comentario de Toledo (cf. nt.18): «In ipsius Christi gratia nos sumus omnes gratiam consecuti».

tra», en la gracia santificante. La presencia de estas nociones de la teología posterior en el texto de Jn 1,16 sería anacrónica.

Pero otros autores que aceptan para ἀντί el sentido de «en correspondencia a», entienden χάρις, tanto aquí como en el v.14, en el sentido subjetivo de amor; de esta forma, para M. F. Lacan [21], «una gracia que responde a la gracia» significa «un amor que responde al amor de Dios, un amor filial que responde a su amor paternal». La idea es bonita; pero ¿se la puede deducir del texto de Juan?

c) Según una tercera exégesis, habría que traducir, más bien, «gracia sobre gracia». Juan querría hablar de una *sucesión de gracias,* de gracias siempre nuevas; de una «participación continua y siempre creciente en la plenitud de Cristo» [22]. Esta es la explicación de la mayoría de los modernos [23].

Pero ésta también deja el flanco descubierto a varias objeciones. Para poder traducir de esta forma sería necesario que el texto tuviera ἐπί y no ἀντί [24]. Nada nos permite afirmar, como lo hace Bultmann, que estas dos preposiciones son equivalentes [25]. Además, se aprecia la misma dificultad teológica que en el caso precedente; el sentido de χάρις que se quiere suponer aquí, ¿no está tomado de la teología sistemática, sin que esté sugerido de ninguna forma en el contexto? Hay que preguntarse con el P. Boismard: «¿Qué significarían propiamente estas gracias divinas que se sucederían, reemplazándose unas a otras?» [26]

De las tres exégesis indicadas hasta ahora para el v.16, sólo la primera está verdaderamente fundada desde el punto

[21] M.-F. LACAN, *Le prologue* (nt.4) 109; comparar con Boismard y Brown en el grupo precedente.

[22] C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament* (Paris 1961) 30-31 n.6.

[23] Los agruparemos por lenguas: Schlatter, Tillmann, Bultmann, Wikenhauser, Schnackenburg, J. Jeremias *(Der Prolog des Johannesevangeliums, Johannes 1,1-18* [Stuttgart 1967] 23-24), Westcott, Plummer, Strachan, Hoskyns, Barrett, Lenski, Howard, W. Hendriksen (quien remite a su tesis, no publicada, *The Meaning of the Preposition 'anti' in the NT* [Princeton 1948] 88-89), Corluy, Zorell, I.-M. Vosté *(Studia Ioannea* [Romae ²1930] 71), Lagrange, Durand, Van den Bussche, Osty-Trinquet (quien admite también como posibles las dos explicaciones precedentes).

[24] I.-M. VOSTÉ, *Studia Ioannea* 70; A. FEUILLET, *Le prologue* 124.

[25] BULTMANN, 53 n.1: «Der Sinn kaum anders wie χάρις ἐπὶ χάριτι Sir 26,15 (Vgl. Ez 7,26; Phil 2,27) oder ἐλπίσω ἐξ ἐλπίδων». ¿Qué es lo que permite tomar ἀντί en el sentido de ἐπί o ἐξ? El texto de Filón *(De posteritate Caini* 145), sobre el que suelen apoyarse los partidarios de esta exégesis, habla, sin duda, de una acumulación de gracias; pero únicamente en razón del contexto, en el que se trata de diversas series de gracias (las primeras..., las segundas..., las terceras..., y así sucesivamente; siempre en plural); sin embargo, ἀντί también expresa allí, en cada caso, la idea de sustitución; una serie es *reemplazada* por otra; cf. D. FRANGIPANE, art. cit. (n.14) 6.

[26] M.-E. BOISMARD, *Le prologue* 83.

de vista filológico: la que conserva para la preposición ἀντί el sentido que tiene prácticamente siempre en la época del Nuevo Testamento: «en lugar de, en vez de». Así la había entendido la tradición antigua. En lo que respecta a la interpretación de χάρις, se habrá observado que los comentaristas oscilan entre el sentido *subjetivo* (amor) y el sentido *objetivo* (gracia); pero para esta última acepción del término se dan todavía diversas opiniones; para los Padres griegos las dos «gracias» de las que habla el texto son las dos economías de la historia de la salvación; para los Padres latinos, la fe y la gloria; para algunos modernos, la gracia de Cristo y la gracia del cristiano; para la mayoría, la sucesión de gracias que recibe el creyente.

Henos aquí en plena confusión. Estas fluctuaciones parecen venir de una falta de método. Al no disponer de textos paralelos en San Juan, la mayor parte de los autores no ven otro medio de interpretar χάρις en este versículo que el tomarla en el sentido que tiene bien sea en el Antiguo Testamento o bien en la dogmática cristiana (la gracia de Cristo, la gracia del cristiano). ¿Cómo no ver lo arbitrario de este procedimiento? La única manera de salir de aquí es estar atento, ante todo, al mismo contexto de Juan y buscar en él los indicios de estilo, de paralelismo y de estructura que indiquen de forma convergente qué realidad ha querido el autor designar aquí bajo el término χάρις. Esto es lo que intentaremos hacer en nuestra tercera parte.

3. El v.17

Se pueden establecer cinco interpretaciones diferentes para ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια en 1,17. Las tres primeras cargan el acento sobre χάρις; las otras dos, sobre ἀλήθεια.

a) Algunos exegetas, como R.-E. Brown, interpretan χάρις en sentido *subjetivo,* como en el v.14; este término significaría, también aquí, «*amor,* misericordia». El autor traduce: «while the Law was a gift through Moses, this *enduring love* came through Jesus Christ» [27]. Además, de las dificultades ya señaladas a propósito de 1,14, hay que objetar aquí el paralelismo entre ἡ νόμος y ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια, que invita a ver en «la gracia y la verdad» la designación de una realidad *objetiva* del mismo orden que la Ley.

[27] R. E. BROWN, I 4, y el comentario, p.14; para M.-E. Boismard (o.c., 78-79 y 86-87), «grâce et fidélité» son atributos del Logos, en 1,14; cualidades humanas depositadas en el corazón del hombre, en 1,17; esta exégesis es poco convincente (véase más abajo dentro del texto).

b) La segunda interpretación es característica de la tradición nacida de la Reforma. A causa de la presencia de los términos νόμος y χάρις en Jn 1,17, muchos exegetas creen descubrir en este texto la antítesis paulina entre la Ley y la *gracia* (cf. Rom 4,16; 6,14.15; Gál 5,4). En el segundo miembro del versículo no se interesan prácticamente más que por χάρις; el término ἀλήθεια podría haber sido añadido por influencia del v.14 (que pertenece al himno anterior, según muchos autores). Pero, puesto que en el v.14 no se trataba todavía de la Ley, la palabra *gracia,* nos dicen, toma en el v.17 un matiz nuevo, típicamente paulino, que no aparecía en los versículos precedentes. Para explicar estos cambios de significado, algunos autores postulan una diferencia de fuentes [28].

Todo esto resulta muy hipotético. En esta exégesis hay que criticar, ante todo, la premisa de todo el razonamiento; se admite como evidente que en Jn 1,17 existe un contraste entre la *Ley* y la *gracia,* como en San Pablo. Pero el versículo no contiene dos sustantivos, sino tres (ley, gracia, *verdad).* ¿Por qué necesariamente recaería la oposición entre los dos primeros? La verdadera antítesis se establece, quizás, entre el primero y el tercero; tendríamos entonces la misma oposición que en la tradición judía *(Hen.* 99,2; *T. Rub.* 3,8; *T. Benj.* 10,3; 1 QS 9,17-18): la oposición entre la *ley* y la *verdad.* En nuestro caso —y lo confirmaremos—, nada nos permite ver en este texto el esquema paulino Ley-gracia; así, pues, esta teoría pierde toda consistencia y ciertamente no nos permite descubrir en el texto dos fuentes diversas.

c) Según la tercera interpretación, clásica entre los antiguos, la antítesis joanea es la misma que ya hemos citado: la antítesis entre la *Ley* y la *verdad;* pero se la concibe como oposición entre la sombra (σκιά) —es decir, las figuras del Antiguo Testamento (la Ley)— y la «realidad» (ἀλήθεια), los bienes traídos por Cristo. Aquí, la palabra ἀλήθεια no es ya, como para los autores del primer grupo, equivalente de fidelidad; está tomada del significado griego de «realidad», pero para aplicarla a un dato bíblico: la relación tipológica de los dos Testamentos. Esta exégesis de los Padres y de la Edad

[28] BULTMANN, 3-4.53; y ya en *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium,* en ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ *H. Gunkel... dargebracht* II (FRLANT N.F. 19) (Göttingen 1923) 3-26 (cf. 3); en el mismo sentido: E. HAENCHEN, *Probleme des johanneischen «Prologs»:* ZThK 60 (1963) 305-34; H. CONZELMANN, art. χάρις: ThWb IX 390; entre los exegetas anglicanos (pero sin aceptar la distinción de fuentes): Bernard, Hoskyns, Barrett; cf. también M.-E. BOISMARD, *Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile (Jn 4, 46-54):* RB 69 (1962) 185-211 (cf. p.209): «L'opposition entre la Loi et la grâce (Jn 1,17) qui ne se retrouve nulle part ailleurs sous cette forme dans le quatrième évangile, est typiquement paulinienne».

Media [29] no ha encontrado mala acogida en la época moderna [30]. Muchos autores especifican cuál sea esta «realidad» aportada por Jesucristo. Para San Jerónimo es la «gratia evangelii»; para otros, como Cirilo de Alejandría, Beda y, entre los modernos, Loisy, es la *«realidad* de la *gracia»* [31].

Por nuestra parte, abrigamos muchas reservas contra esta exégesis. Para empezar, introduce la noción griega de verdad (ἀλήθεια = *realidad),* mientras que los otros términos del versículo son bíblicos y judíos (Ley, Moisés, gracia). Además, cosa extraña, si la explicación de Loisy y otros fuera exacta, la misión esencial de Jesús, según San Juan, habría sido la de traer la «gracia», mientras que el evangelista no se sirve en ninguna otra ocasión de este término. Finalmente, haremos notar lo curioso de esta solución desde el punto de vista filológico; Loisy, al parecer, considera ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια como una endíadis, y en esto acierta; pero al mismo tiempo invierte el orden de las palabras, lo que hace cambiar notablemente el sentido (la *gracia* y la *verdad* es parafraseada por él como «la *realidad...* de la *gracia»);* esta inversión de los términos es arbitraria.

d) En la cuarta interpretación de Jn 1,17*b,* lo mismo que en la siguiente, el acento cae sobre ἀλήθεια, mientras que χάρις pierde relieve. Los autores de este grupo, por lo general, se contentan con remitir a la explicación que habían dado en el v.14: χάρις y ἀλήθεια designan el ser mismo del Logos, su *realidad divina* (ἀλήθεια), en cuanto que nos es *revelada,* y χάρις, en cuanto *comunicada.* Citemos, por ejemplo, a L. Bouyer: «Esto es la gracia: que Dios se haya inclinado sobre la nada de su creatura para revelarle la Verdad misma de su ser increado y entregársela» [32].

El juicio sobre esta exégesis es el mismo que en 1,14;

[29] El punto de partida de esta interpretación es Orígenes: *In Io.* VI 6,37-39 y *Fragm. in Io.* 12: GCS IV 114, 19-34 y 494,6-22; pero él interpretaba de forma diferente Jn 1,14 y 1,17 a causa de ἐγένετο en el segundo versículo; véase igualmente Crisóstomo, Cirilo de Alejandría, Efrén *(Commentaire de l'évangile concordant ou Diatessaron;* SChr 121,86 y 110), Teofilacto, Ambrosio *(De excessu fratris* II 109: CSEL 73, 311-12), Jerónimo *(Ep.* 112,14: CSEL 55,383), Beda, Alcuino, Santo Tomás.

[30] Erasmo, Calvino, Maldonado; y, más recientes, Westcott, Loisy, Durand, A. Augustinovič ('Αλήθεια *nel IV Vangelo:* Studii Biblici Franciscani, Liber Annuus, 1 [1951] 167); citemos a Loisy, 193: «... 'grâce et vérité', c'est-à-dire, la réalité spirituelle de la *grâce,* dont la Loi n'a été que la figure» (el subrayado es nuestro).

[31] Véase la nota precedente; también P. M. DE LA CROIX, *L'Évangile de Jean et son témoignage spirituel* (Desclée de Brouwer, 1959) 85: «La Loi s'efface devant la grâce, la lettre devant l'Esprit, l'ombre fait place à la lumière, les signes a la Vérité».

[32] L. BOUYER, *Le quatrième évangile* (Tournai-Paris [2]1955) 66; G. KITTEL, art. λόγος, en ThWb IV 138,19-21; C. H. DODD, *The Interpretation* 175-76, y los comentarios de Bauer y Schnackenburg.

puede verse, por tanto, lo que dijimos entonces a propósito del segundo grupo de comentaristas.

e) Nos queda por mencionar el último grupo de autores; corresponde al tercero de los citados a propósito del v.14 [33]. La exégesis que ellos presentan aquí ha sido estudiada muy detalladamente por S. A. Panimolle [34]: ἡ χάρις καὶ ἀλήθεια forma una endíadis que significa «la gracia (= el don) de la verdad». Al contrario que Pablo, Juan no establece aquí una oposición entre νόμος y χάρις, sino entre νόμος y ἀλήθεια; estos términos no forman entre sí un paralelismo antitético, sino un paralelismo progresivo: describen las dos grandes etapas de la *revelación;* la Ley fue dada por Moisés en el Sinaí; en la época escatológica el don de la verdad se realizó en Jesucristo. En esta exégesis la palabra χάρις designa simplemente *el don* (= la gracia) que nos ha sido hecho en Cristo; este don es *la verdad,* la plenitud de la revelación.

Esta es la única exégesis, a nuestro parecer, que responde a todos los datos del texto. Trataremos de demostrarlo en la tercera parte de este estudio.

II. LA χάρις PAULINA

En el Nuevo Testamento la teología de la gracia ha sido elaborada, sobre todo, por San Pablo. No es, pues, extraño, aunque el método sea muy dudoso, que algunos autores, al comentar χάρις en el prólogo de Juan, introduzcan espontáneamente la concepción paulina. Ocurre, sobre todo, en la interpretación de Jn 1,17, en el que se relacionan los términos νόμος y χάρις, como aparecen frecuentemente en San Pablo. Pero, más o menos conscientes, muchos autores se dejan influenciar también por el paulinismo en la exégesis del v.16; el texto describiría, según ellos, la sucesión de gracias que recibimos en Cristo; tales palabras son como un eco de Rom 5,17 («por Cristo Jesús reinarán los que reciben la *abundancia de la gracia...»).*

Será, pues, útil recordar aquí lo esencial de esta enseñanza paulina para compararla después con la de Juan. Esto nos permitirá verificar en forma precisa si es verdad que esta misma concepción reaparece en el prólogo de Juan o si, por el contrario, el pensamiento de Juan se orienta en una dirección totalmente diferente.

[33] Cf. más arriba p.246.
[34] Cf. más arriba nt.12.

En general, el término χάρις puede tener tres sentidos fundamentales: primeramente, un sentido *objetivo:* la gracia exterior, el encanto; en segundo lugar, un sentido *subjetivo:* el favor, la benevolencia (sobre todo, la bondad del que hace un don, pero también la gratitud de quien lo recibe); finalmente, otro sentido *objetivo:* la muestra de favor, el don. Solamente el segundo y el tercer sentido aparecen en San Pablo.

1. El sentido subjetivo de χάρις: favor, bondad, gratitud

El sentido subjetivo de «bondad» se encuentra, sobre todo, en los escritos de Lucas (Lc 2,40: χάρις θεοῦ ἦν ἐπὶ αὐτό; Act 14,26: ἦσαν παραδεδομένοι τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ; 15,40). También encontramos en sus escritos la expresión de los LXX: «encontrar gracia a los ojos de (o delante de) Dios» (Lc 1,30; Act 7,46). En San Pablo este uso es raro. Se puede citar 2 Cor 8,9, en el que este término designa la liberalidad de Cristo en la obra de la salvación. Para la bondad como atributo divino (el «favor» divino) se puede tomar en cuenta Rom 11,6 (y quizás 4,4.16). Pero es significativo que la «gracia» como atributo de Dios no sea presentada nunca por Pablo como lo contrario de la «cólera» (ὀργή) de Dios [35].

Sin embargo, χάρις se emplea muy frecuentemente con otro sentido también subjetivo: el de gratitud. Una vez más, encontramos este uso en Lucas (Lc 6,32.33.34; 17,9), pero también en la fórmula paulina «gracias sean dadas a Dios» (Rom 6,17; 7,25; 1 Cor 15,57; 2 Cor 2,14; 8,16, 9,15).

2. El sentido objetivo de χάρις: beneficio, don

En el Nuevo Testamento, y en particular en San Pablo, el sentido de «don» pasa claramente al primer plano. Esto salta ya a la vista en un simple detalle de vocabulario: la palabra χάρις va unida muy frecuentemente a términos derivados de la raíz δο- (que expresa la idea de *don*). A propósito de los hombres, todos los cuales han pecado, escribe Pablo: «(ellos son) justificados *gratuitamente* (δωρεάν)» (Rom 3,24);

[35] CONZELMANN, art. χάρις, en ThWb IX 384 n.179. En San Pablo, lo contrario de ὀργή θεοῦ no es χάρις, sino δικαιοσύνη θεοῦ (Rom 1,17-18), χρηστότης, ἀνοχή, μακροθυμία (2,4-5), ἀγάπη (θεοῦ) (5,8-9), μακροθυμία, ἔλεος (9,22-23).

poco después pone en paralelo: «la *gracia* de Dios» y «el *don* (δωρεά) conferido por la *gracia* de un solo hombre» (Rom 5,15; cf. 5,17; Ef 2,8; 3,7); muchas veces χάρις se emplea también con el verbo διδόναι (1 Cor 1,4; 2 Cor 8,1; Ef 4,7; ἐδόθη ἡ χάρις).

¿De qué don se trata? Se admira uno aquí al constatar la gran diversidad de aplicaciones del término χάρις. En 1 Cor 16,3 designa dones materiales, las ayudas recogidas por Pablo en favor de los hermanos de Jerusalén. Sin embargo, el sentido del término es casi siempre directamente religioso: puede designar tal o cual gracia particular; por ejemplo, el fervor, la generosidad de la iglesia de Corinto (2 Cor 8,1), el carisma especial de un cristiano (Ef 4,7) y, sobre todo, el don del apostolado concedido a Pablo (Rom 1,5; 12,3; 15,15; Ef 3,2.7.8, etc.).

En Pablo, sin embargo, lo más frecuente es que esta palabra designe el don de la justicia y de la salvación; para él, χάρις es la palabra que mejor expresa la totalidad de la obra de *salvación* [36]. Para convencerse basta recorrer la serie de términos que acompañan normalmente a χάρις y que circunscriben su campo semántico: la «gracia» viene opuesta al pecado o a la transgresión (Rom 3,23-24; 4,15-16; 5,17.20.21; 6,13-14; Ef 1,6-7); con frecuencia, este término se relaciona con el vocabulario de la justificación (Rom 3,24; 5,17.19.21; 6,13-14; Gál 2,15.16.21; 5,4); otras veces se trata de la gracia al mismo tiempo que de la redención (Rom 3,24; Ef 1,6-7), de la salvación (2 Cor 6,1-3; Tit 2,11), de la justicia y de la vida (Rom 5,21). Esta «gracia» nos ha sido obtenida por la muerte de Cristo en la cruz (Gál 2,19-21), por la sangre del Hijo de Dios (Ef 1,6-7). Por esta gracia, añade Pablo, triunfa el cristiano de las debilidades de la carne (2 Cor 12,7-9; Gál 2,20-21). En todos estos textos χάρις designa claramente un «don», el don fundamental de la salvación. Este término pertenece esencialmente al vocabulario *soteriológico* del Apóstol.

Es verdad que Pablo relaciona también νόμος y χάρις (cf. Rom 4,16; 6,14), como Juan. Pero en Pablo se trata de una verdadera oposición: la *Ley* es una economía de pecado

[36] CONZELMANN, art. cit., 383: «Bei Paulus ist χάρις der zentrale Begriff, der am klarsten sein Verständnis des Heilsgeschehens ausdrückt»; p.384: «Das spezifisch paulinische ist die Verwendung des Wortes für die Freilegung der Struktur des Heilsgeschehens»; véase también J. WOBBE, *Der Charis-Gedanke bei Paulus. Ein Beitrag zur ntl. Theologie (Neut. Abh.* XII 3) (Münster i. W. 1932) 40-46: «Charis als Zusammenfassung der Heilsgnaden»; D. J. DOUGHTY, *The Priority of* χάρις. *An Investigation of the Theological Language of Paul:* NTS 19 (1972-73) 163-80.

(Rom 6,14-15); la *gracia* y la fe nos liberan de él. Aquí también el contexto de Pablo es soteriológico.

III. Χάρις EN JN 1,14-17

Abordemos, finalmente, la interpretación de χάρις en Jn 1,14-17. ¿Habrá que darle aquí al término el mismo sentido —*don de la salvación*— que tiene en San Pablo? Nada permite afirmarlo. En el vocabulario del pasaje correspondiente no se encuentra ni uno solo de los términos paulinos que acabamos de citar: pecado, transgresión, fe, justicia, salvación, redención, vida, cruz, sangre. El único texto con el que eventualmente podría relacionarse Jn 1,14.17 sería Col 1,6; se trata del único texto paulino en el que se encuentran juntas χάρις y ἀλήθεια: ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ. Pero precisamente se trata de uno de los sentidos de χάρις raramente usado por San Pablo, en el que la perspectiva no es soteriológica, sino kerigmática; χάρις designa aquí la gracia del Evangelio de Jesucristo (προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου, v.5; καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ, v.7). No hay, pues, más remedio que renunciar a explicar a Juan mediante la *soteriología* paulina. El único método correcto de interpretar χάρις en el prólogo es partir del vocabulario propiamente joaneo y del contexto inmediato de nuestros tres versículos [37].

1. **La endíadis** (ἡ) χάρις καὶ (ἡ) ἀλήθεια

Una de las paradojas de las interpretaciones corrientes de Jn 1,14.17 es que se da una interpretación diferente a χάρις en el v.14 y en el v.17, aunque la palabra pertenece en ambos casos a la misma expresión: (ἡ) χάρις καὶ (ἡ) ἀλήθεια. Es verdad que algunos autores entienden χάρις, en los dos casos, en sentido subjetivo (amor, bondad); sin embargo, de ordinario, se entiende el término en sentido subjetivo en 1,14, donde χάρις sería sinónimo de ἀγάπη; pero en sentido objetivo en 1,17, en el que se trataría de la gracia de Cristo, la gracia de la redención. Se hace difícil no calificar de arbitraria esta diferencia de interpretación de dos usos del mismo término en el mismo contexto.

[37] No hemos podido consultar A. LANG, *Die Gnade in den johanneischen Schriften:* Christentum und Wissenschaft 8 (1932) 33-60.

Otra extraña particularidad de muchas de las exégesis de los dos versículos es el interpretar los términos χάρις y ἀλήθεια independientemente uno de otro, sin tener en cuenta que entran las dos veces en la misma expresión. Toda interpretación que disocie la unidad de la expresión debe parecer sospechosa. Algunos exegetas, sin embargo, han visto claramente la importancia de esta unión de los dos términos y consideran la expresión como una endíadis [38], es decir, que los dos sustantivos describen conjuntamente una sola realidad; pero los criterios sobre la naturaleza de esta realidad están divididos [39].

Puesto que uno de los datos más llamativos del pasaje es precisamente la unión, dos veces repetida, de los términos χάρις y ἀλήθεια, lo primero que hay que hacer es determinar si esta expresión forma realmente una endíadis. En tal caso, nuestro problema estaría casi resuelto, ya que χάρις recibiría entonces su explicación en el sustantivo ἀλήθεια que le está unido.

En favor del carácter de endíadis de (ἡ) χάρις καὶ (ἡ) ἀλήθεια se pueden traer cuatro indicios convergentes.

a) Ante todo hay que considerar la forma misma de la expresión χάρις καί seguida de un segundo sustantivo; se encuentran varios ejemplos semejantes en el Nuevo Testamento. Dejando aparte la fórmula estereotipada de las epístolas χάρις καὶ εἰρήνη (1 Tes 1,1; 2 Tes 1,2, etc.), los textos se reparten en dos series; a veces el segundo sustantivo es tan semejante al primero, que resulta prácticamente *sinónimo:* ἡ χάρις... καὶ ἡ δωρεά (Rom 5,15.17); otras veces se trata casi con certeza de una endíadis o, al menos, de un καὶ *epexegético* (que une un segundo sustantivo como explicación del primero); así, en Rom 1,5, χάριν καὶ ἀποστολήν significa «la *gracia* de *ser apóstol*» [40]; igualmente, en 2 Cor 8,4, τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας τὴν εἰς ἁγίους, debe traducirse «la *gracia* de *participar* en este servicio a beneficio

[38] La endíadis de la fórmula ha sido aceptada, entre otros, por Bultmann, Wikenhauser, Brown, Van den Bussche; ha sido sólidamente establecida especialmente por S. A. PANIMOLLE, o.c. (nt.12) 380-83.

[39] Esta realidad única, designada por (ἡ) χάρις καὶ (ἡ) ἀλήθεια, es entendida de diferentes formas; se ha visto en ella: 1) el amor o la fidelidad (= la fidelidad en el amor), «enduring *love*» (Brown); 2) la realidad de la *gracia* (Loisy, P.-M. de la Croix); 3) el don de la *realidad divina* (Bultmann); 4) el don de la *revelación* (Panimolle).

[40] Citamos aquí la *Traduction oecuménique de la Bible* (= TOB; véase también la nt.*j* a Rom 1,5); la endíadis había sido ya advertida por el Crisóstomo; véase también, entre los modernos, BLASS-DEBRUNNER, § 442,16, y los comentarios de Cornely y Sanday-Headlam.

de los santos» [41]; también ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ Κυρίου ἡμῶν 'I. X., de 2 Pe 3,18, indica, probablemente, «la *gracia* del *conocimiento*» de Jesucristo [42]. En los dos usos de la construcción χάρις καὶ..., trátese de dos sinónimos o de una endíadis, el segundo sustantivo, como se ve, lejos de oponerse al primero, designa más bien la misma realidad, pero desde un punto de vista más específico.

La fórmula (ἡ) χάρις καὶ (ἡ) ἀλήθεια, de Jn 1,14.17, es del mismo tipo. Puesto que ἀλήθεια no es, ciertamente, un simple sinónimo de χάρις (como en los textos de la primera serie), hay buenas razones para creer que los dos sustantivos forman una endíadis; con otras palabras, el término *verdad* sirve para explicar ulteriormente en qué consiste la «gracia»; hay, pues, que traducir «la gracia de la verdad» o «la gracia que es la verdad».

b) Un pasaje paralelo, 2 Jn 3, nos proporciona un segundo indicio; se trata del único texto de Juan, fuera del prólogo, en el que volvemos a encontrar χάρις. Se admira uno de que los comentaristas no lo hayan puesto a contribución para explicar (ἡ) χάρις καὶ (ἡ) ἀλήθεια de Jn 1,14.17, porque este texto de la epístola (2 Jn 1-3) relaciona entre sí las dos palabras. He aquí la estructura del texto:

v.1:	A	«... a los que AMO EN LA VERDAD...
v.2:	B	en virtud de l a v e r d a d que mora en nosotros
	C	y *estará con nosotros* para siempre.
v.3:	C'	*Con vosotros serán*
	B'	l a g r a c i a (χάρις), m i s e r i c o r d i a, p a z, que nos vienen de Dios Padre, y de Jesucristo, el Hijo del Padre,
	A'	EN LA VERDAD Y EL AMOR».

La construcción es manifiestamente concéntrica: Ἔσται μεθ' ὑμῶν (C') es una repetición, mediante un giro en quias-

[41] Véase la *TOB*, la *Bible de Jérusalem*, *La Sainte Bible* (Lille) y los comentarios de Allò, Lietzmann, Windisch, Plummer.

[42] De ordinario, las traducciones conservan la yuxtaposición de dos palabras: «Croissez dans la grâce *et* la connaissance...» Pero, como advierte acertadamente J. Chaine (*Les épîtres catholiques* [Paris 1939] 96), este versículo final forma inclusión con el comienzo de la epístola (1,2), donde «el conocimiento» está en posición de subordinación en relación a la gracia: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη... ἐν ἐπιγνώσει... Ἰησοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν. Si en 3,18 no se admite la endíadis, se debe reconocer, al menos, el lazo muy estrecho entre χάρις y γνῶσις. Fuera de los textos citados, no quedan más que dos ejemplos de la fórmula χάρις καὶ... en el Nuevo Testamento, ambos en el libro de los Hechos. El primero de estos textos dice que Esteban estaba πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως (Act 6,8), lo que comenta E. Jacquier: «La grâce de Dieu octroyait de faire des miracles» (*Les Actes des Apôtres* [Paris ²1926] 194); aquí estamos muy cerca de la endíadis. Todavía más claramente en 7,10 (a propósito de José): «Dios... le dio χάριν καὶ σοφίαν delante del Faraón»; véase de nuevo el comentario de E. Jacquier (o.c., 210): «On peut voir ici un hendyadis χάριν καὶ σοφίαν, la grâce de la sagesse, la grâce obtenue par la sagesse». Véase también E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (Göttingen 1965) 230-31.

mo, de μεθ' ὑμῶν ἔσται (C). A y A' son, igualmente, paralelos: ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ se repite en ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ (de nuevo en quiasmo); estas últimas palabras del v.3: «en la verdad y el amor» (A'), forman una especie de anacoluto, sin unión con lo que precede (B'); éstas no se explican en forma satisfactoria si no es como un reenvío al comienzo (A), con el cual forman ellas una inclusión. Consideremos, finalmente, B y B'; a pesar de las diferencias de vocabulario, estos dos miembros también son paralelos; puesto que en C (μεθ' ὑμῶν ἔσται) y C' (ἔσται μεθ' ὑμῶν) los verbos se corresponden, debe haber en ellos, igualmente, una cierta correspondencia entre sus sujetos: «la *verdad»* (B) y *«gracia,* misericordia, paz» (B'). Lo que viene a decir que la *verdad* (ἀλήθεια), para Juan, es una *gracia* (χάρις) proveniente del Padre y de Jesucristo, y es una manifestación de la *misericordia* (ἔλεος) del Padre que nos aporta el don escatológico de la paz (εἰρήνη).

Observemos además que este pasaje de la segunda epístola ofrece sorprendentes puntos de contacto con el final del prólogo, y puede, por tanto, ayudarnos a comprender correctamente nuestra expresión. En la epístola se encuentran las mismas expresiones que en el evangelio:

	JN 1,14-18		2 JN 2-3
v.14.17:	χάρις...ἀλήθεια	*v.2-3:*	ἀλήθεια... χάρις
v.14:	παρὰ πατρός	*v.3:*	παρὰ θεοῦ πατρός
v.18:	μονογενὴς υἱός... εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός	*v.3:*	τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός
v.17:	Ἰησοῦ Χριστοῦ	*v.3:*	Ἰησοῦ Χριστοῦ

Puede uno apoyarse en esta serie sorprendente de paralelos para explicar la relación entre χάρις y ἀλήθεια en Jn 1,14.17. En la epístola las dos palabras son, poco más o menos, equivalentes: la *verdad* es una *gracia* proveniente del Padre. Esto nos sugiere que puede suceder lo mismo en el prólogo del evangelio, y que, por tanto, χάρις y ἀλήθεια forman una endíadis. En Jn 1,17 no se trata, pues, de dos bienes diferentes, la «gracia» *y* la «verdad», sino del don escatológico fundamental, recibido del Padre (v.14) en Jesucristo (v.17): «la gracia *de* la verdad».

c) Los dos argumentos precedentes se apoyaban todavía en datos exteriores al contexto (el uso de la fórmula χάρις καί en otros pasajes del Nuevo Testamento; el texto paralelo de 2 Jn 3). Veamos ahora el texto de Jn 1,17 en sí

ción «la gracia *de* la verdad» en Jn 1,17*b*, R. Schnackenburg objeta el uso de dos artículos en ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια [46]; esta construcción, en efecto, parece, a primera vista, dar una verdadera autonomía a cada uno de los dos sustantivos. Pero el argumento no es válido; se pueden sacar del Nuevo Testamento varios ejemplos de endíadis con dos artículos [47]; recordemos en particular el texto de 2 Cor 8,4, ya citado más arriba: τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας: «la gracia de participar en este servicio».

Se puede, pues, considerar como cierto que (ἡ) χάρις καὶ (ἡ) ἀλήθεια en Jn 1,14.17 forma una endíadis. Esto tiene consecuencias exegéticas considerables: χάρις (que corresponde temáticamente a ἐδόθη del v.17) no puede significar más que «don, gracia». Como ha visto acertadamente Bultmann, la naturaleza de esta gracia está indicada por el sustantivo que la determina: es «la gracia de la verdad». La expresión no indica más que una sola realidad: la «verdad», considerada por Juan como una «gracia», proveniente del Padre en Jesucristo.

2. El sentido teológico de χάρις en Jn 1,14-17

Al admitir que la expresión (ἡ) χάρις καὶ (ἡ) ἀλήθεια forma una endíadis y que todo el acento cae sobre la palabra *verdad*, podría uno inclinarse a pensar que χάρις mismo no tiene apenas significado teológico. Esta conclusión sería exagerada. Pero nos será necesario sacar partido de un último dato literario de nuestros versículos para poder mostrar más de cerca cuál es este sentido; nos referimos a la estructura total de Jn 1,14-18.

1. He aquí la estructura:

v.14: Y el Verbo se hizo carne
y habitó entre nosotros,
A y hemos contemplado su gloria;
gloria que posee como HIJO UNICO
que viene del PADRE,
lleno de la gracia de la verdad.

v.15: Juan da testimonio de él y proclama:
'He aquí aquel de quien yo dije:

[46] En su recensión de la obra de S. A. PANIMOLLE (cf. nt.12): BZ 18 (1974) 284.

[47] Cf. BLASS-DEBRUNNER, § 442,16; entre los ejemplos de endíadis que cita, destacamos los pasajes siguientes, en los que ambos sustantivos llevan artículo: Lc 2,47 (ἐξίσταντο... ἐπὶ τῇ συνέσει καὶ ταῖς ἀποκρίσεσιν αὐτοῦ); 2 Tim 4,1; Sant 5,10; 1 Pe 4,14.

El que viene detrás de mí
ha pasado delante de mí,
porque antes que yo, ya existía él.'

v.16: B Ciertamente, de su *plenitud* hemos recibido *todos* [*nosotros,*
y *gracia* por *gracia.*

v.17: Porque la Ley fue dada
por medio de Moisés,
la gracia de la verdad
ha venido en Jesucristo.

v.18: Nadie ha visto nunca a Dios;
el HIJO UNICO,
A' vuelto hacia el seno del PADRE,
él mismo fue *la revelación* [48].

Hay muchas repeticiones y paralelismos manifiestos en esta composición:

a) Los v.14 y 18 son paralelos: «(La) gloria que él posee como HIJO UNICO que viene del PADRE» (A); «el HIJO UNICO vuelto hacia el seno del PADRE» (A').

b) «Lleno de la gracia de la verdad», al final del v.14 (A), anuncia los v.16-17 (B), en los que el tema es tomado de nuevo en tres movimientos:

	v.14 (A)	v.16-17 (B)
1)	*lleno*	de su *plenitud...*
2)	de *la gracia*	*gracia* por *gracia.* Porque la Ley... Moisés, la *gracia*
3)	*de la verdad*	*de la verdad* ha venido en Jesucristo.

Según el v.14 (A), los discípulos han descubierto en el Verbo hecho carne una *plenitud,* una plenitud de *gracia: la gracia de la verdad.* En los v.16-17 (B) el mismo tema, con tres términos, se presenta desde el punto de vista de los creyentes; se desarrolla en tres olas sucesivas, con progresión de una sobre otra: 1) de su *plenitud* hemos recibido todos nosotros: 2) una *gracia* ha reemplazado a otra gracia (el don de la Ley); 3) es *la gracia de la verdad,* que ha venido en Jesucristo.

c) En el v.14 la expresión *la gracia de la verdad* tiene una doble función; como acabamos de decir, anuncia el tema de los v.16-17; pero parece tener también un paralelo en el

[48] Estas últimas palabras suelen traducirse como «es él quien lo ha dado a conocer». Pero esta traducción añade al verbo un complemento que él no lleva, y, por tanto, restringe el objeto del verbo (*lo* = el Padre); por otra parte, «dar a conocer» debilita el sentido de ἐξηγήσατο, que es un verbo de revelación inspirado en la tradición sapiencial (cf. nt.59). La traducción que proponemos trata de conservar todos los matices y toda la fuerza del griego.

v.18; si entre A y A′ el paralelismo básico está asegurado por las palabras HIJO UNICO y PADRE, se deben considerar también como paralelas *la gracia de la verdad* y *la revelación*. En este caso, las últimas palabras del prólogo: «él mismo fue la *revelación* (ἐκεῖνος ἐξηγήσατο)», son la última explicación dada por el autor a la fórmula del v.14: «el Verbo se hizo carne..., lleno de la gracia de la *verdad*». En otras palabras: «la gracia de la verdad» no es más que la gracia de la *revelación* (se la compara a la Ley de Moisés, pero la supera).

2. Ahora hemos reunido ya todos los elementos necesarios para la interpretación teológica de χάρις en nuestros tres versículos.

a) En Jn 1,14 el evangelista declara que el Verbo hecho carne estaba «*lleno* (πλήρης) de la gracia de la verdad» [49]. Este tema de la *plenitud*, que reaparecerá en el v.16 (εκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ), no tiene nada que ver con el tema estoico del universo pleno de Dios ni con el pleroma de los gnósticos [50]. Juan sigue simplemente el modo corriente de hablar cuando se dice que una persona está «llena» de cualidades o de defectos, de sentimientos buenos o malos, de virtudes, de vicios, de Espíritu Santo [51]. Según Act 6,8, Esteban estaba πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως; en forma análoga, el Verbo encarnado estaba πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

Pero antes de escribir estas palabras y para introducirlas, Juan ha invocado desde el comienzo la experiencia de los discípulos: «Nosotros hemos contemplado su *gloria; gloria* que él posee como Hijo único que viene del Padre». La palabra *gloria* sirve para explicar la palabra *verdad* del final del versículo. Los dos términos son, poco más o menos, sinónimos; ambos se refieren al Verbo hecho carne y son términos de revelación.

La δόξα que han contemplado los discípulos no es el esplendor eterno del Verbo, la gloria divina del Logos, el resplandor de su divinidad aparecido en Jesús [52]. Loisy lo había

[49] Como hemos indicado en la not.2, hay que referir πλήρης a ὁ λόγος, sujeto de toda la frase, y no a δόξαν, αὐτοῦ o μονογενοῦς (tomando a πλήρης como adjetivo indeclinable), como hacen diversos comentaristas; además de la razón aducida más arriba, se puede invocar también la estructura concéntrica del versículo:

a (v.14*ab*): el *Logos*
b (v.14*cd*): los discípulos
a′ (v.14*c*): el *Logos*

[50] Cf. J. DUPONT, *Gnosis* (Bruges-Paris 1949) 469; R. SCHNACKENBURG, I 250-51.

[51] Por ejemplo: 3 Esdr 1,21: ἐν καρδίᾳ πλήρεις εὐσεβείας; Act 19,28: πλήρεις θυμοῦ; Lc 4,1: πλήρης πνεύματος ἁγίου.

[52] Cf., por ejemplo, A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile* (Desclée de Brouwer, 1968) 111.

visto claramente: «Esta gloria no es simplemente la gloria de Dios ni los atributos del Verbo, sino todo lo que ha aparecido de divino en la carrera terrestre de Jesús» [53]. En otro pasaje del cuarto evangelio la glorificación de Jesús aquí abajo está ligada al momento de la hora: la gloria de Jesús es una realidad humilde y existencial, es la obediencia filial de Jesús hacia su Padre hasta la cruz (cf. 7,39; 11,40; 12,16.23; 13,31). Esta actitud filial de Jesús constituye la revelación suprema del amor (cf. 3,16). La δόξα del Verbo hecho carne es la revelación que se ha realizado en él: la manifestación del amor de Dios en su Hijo. Como ha dicho muy bien L. Malevez, la fidelidad al pensamiento joaneo nos obliga a afirmar «la presencia de la gloria bajo las especies del amor humano significativo» [54].

La misma idea vuelve a aparecer en las palabras «*lleno* de la gracia de la verdad». La verdad que nos trae el Verbo hecho carne, «el Hijo único que viene de junto al Padre», es la revelación de su vida filial y de su venida de junto al Padre. Esta verdad, esta revelación, se cumple en el mismo Verbo encarnado, en el comportamiento constante de toda su existencia terrestre; por esto afirma Juan que él está *lleno* de la verdad, en forma parecida a lo que el mismo Jesús expresará en la cena al decir que él *es* la Verdad (14,6).

Ahora vemos lo que significa la palabra χάρις en 1,14; esta «gracia» designa concretamente la «verdad» del Verbo hecho carne, la revelación del Hijo único en Jesús; para Juan esta «verdad» es la «gracia» suprema, el don por excelencia concedido por el Padre en la aurora de los tiempos escatológicos.

b) El v.16 se presenta como una explicación del v.14 (cf. el ὅτι inicial): ὁ λόγος... πλήρης, de 1,14, vuelve a ser tomado en πληρώματος αὐτοῦ, de 1,16; igualmente, χάριτος, del v.14, reaparece en el χάριν del v.16. Esta «gracia» es, pues, la misma que la del v.14. Está contrapuesta a otra «gracia». En efecto, se recordará que χάριν ἀντὶ χάριτος significa «una gracia en lugar de una (otra) gracia». «La gracia de la verdad» ha venido a sustituir a una gracia precedente. El v.17 dirá a cuál (cf. de nuevo el ὅτι explicativo al comienzo de 1,17); esta otra gracia es «el don de la Ley». Juan habla aquí de la sustitución de la *Ley* de Moisés por la *verdad* de Jesucristo.

Algunos modernos, por ejemplo el P. Lagrange, rechazan

[53] LOISY, 158.
[54] L. MALEVEZ, *La gloire de la croix:* NRTh 95 (1973) 1057-89 (cf. p.1062).

ésta exégesis, porque les parece desmentida por el v.17, que no permite llamar «gracia» a la Ley de Moisés; la gracia y la verdad no vienen más que por medio de Jesucristo. Pero la dificultad desaparece si χάρις significa «don», porque el v.17 habla claramente del «don» de la Ley (cf. ἐδόθη). Por lo demás, como observa con razón A. Feuillet, «esta oposición (entre la Ley de Moisés y la gracia de Jesucristo) no es más que relativa, y el «porque» que abre el v.17 sugiere que éste prolonga el pensamiento del v.16, y, por tanto, que la Ley antigua es considerada como una gracia imperfecta que cede el puesto a una gracia mejor» [55].

c) Si la perspectiva en el v.16 era ya la de la historia de la salvación, esto vale todavía más para el v.17, que pone en paralelo a Moisés y a Jesucristo. Los verbos de esta frase, ambos en aoristo (ἐδόθη, ἐγένετο), designan dos momentos precisos del pasado; los sujetos presentan dos personajes que son punto de partida de dos economías: Moisés, la personificación de la Ley; Jesucristo, de la verdad.

Esta oposición entre la Ley y la verdad está bien arraigada en la tradición judía [56]. A esta misma tradición se refiere Pablo cuando apostrofa a los judíos en la epístola a los Romanos: «Pero si tú, que llevas el nombre de judío...; tú, que conoces su voluntad...; tú, que estás convencido de ser guía de los ciegos, luz de aquellos que están en las tinieblas, educador de los ignorantes, maestro de los simples, porque tú posees en la *Ley* la expresión misma del conocimiento de la *verdad...»* (Rom 2,17-20). Los judíos se vanagloriaban de poseer en su Ley la luz de la revelación, la expresión adecuada de la voluntad divina, el conocimiento exacto de toda la verdad. Para Pablo ya no es la Ley desde ahora quien contiene toda la revelación, sino el Evangelio de Jesucristo. La fórmula judía «la *verdad* de la *Ley» (Bar. syr.* 44,14; 1 QS 1,12) es sustituida en él por «la *verdad* del *Evangelio»* (Gál 2,5.14; cf. Ef 1,13; Col 1,5). Después de Pablo, Juan afirma, a su vez, que es Cristo quien trae la verdad, la revelación total y definitiva.

Por todo esto, ya se ve qué clase de paralelismo hay que establecer entre νόμος y ἀλήθεια en Jn 1,17. Algunos autores, llevados a una lectura demasiado «paulina» de este versículo, no subrayan en el texto de Juan nada más que el aspecto negativo de la Ley; así, por ejemplo, Bultmann: «Nur

[55] A. FEUILLET, o.c., 124.

[56] Ya lo hemos indicado más arriba, p.251, donde hemos dado varias referencias a textos judíos.

der Gegensatz ist ins Auge gefasst» (igualmente Westcott, Barrett, Leal). Con J. Jeremías y otros [57], es preciso ver en 1,17 un paralelismo sintético o progresivo; esto implica, de una parte, una cierta *sinonimia* de los dos miembros (como la Ley, también la verdad aporta la revelación); pero también una *superación;* la verdad aporta más que la Ley, porque ella es la revelación completa y definitiva. ¿En qué consiste esta revelación traída por Jesucristo? El paralelismo de los v.14 y 17 (v.14: ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο... πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας; v.17: ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια... ἐγένετο) deja ya ver que el don de la verdad está estrechamente ligado a la encarnación del Verbo. Para Juan la revelación es, esencialmente, el desvelamiento, la manifestación de la persona misma del Verbo hecho carne.

Esto se explica más claramente todavía en el v.18, que es como un comentario directo del versículo precedente; «la gracia de la verdad» se explicita en el verbo ἐξηγήσατο, y el nombre «Jesucristo» viene explicado por un «volverse», de gran densidad teológica: «el Hijo único, vuelto hacia el seno del Padre» [58]. Ἐκεῖνος ἐξηγήσατο, que cierra el prólogo, es una fórmula de revelación inspirada en la tradición sapiencial y apocalíptica [59]; podría traducirse: «él mismo trajo la revelación». Pero el uso del verbo sin régimen y el énfasis de la construcción (ἐκεῖνος), que carga todo el acento sobre la persona misma del Hijo, invitan a traducir: «él mismo fue la revelación». En cuanto a la fórmula, tan densa, «el Hijo único, vuelto hacia el seno del Padre», no se refiere, como suele decirse, a la vida del Logos *en Dios,* sino a la existencia terrestre de Jesucristo, como indica el versículo precedente [60]. Toda su vida estaba orientada hacia el Padre; era una vida de obediencia, de reconocimiento y de amor. Por este comportamiento constante respecto al Padre, Jesús se desvelaba progresivamente como «el Hijo único». Su vida «vuelta hacia el seno del Padre» era la filiación del Unigénito, que se hacía cada vez más transparente en el hombre Jesús. La revelación que aportaba Jesús, la verdad presente

[57] J. JEREMÍAS, art. Μωϋσῆς, en ThWb IV 877,11-13; SCHNACKENBURG, I 253 n.1; A. FEUILLET, o.c., 125; cf. también S. A. PANIMOLLE, o.c. (nt.12) 405.

[58] Véase nuestro artículo *L'emploi dynamique de* εἰς *dans saint Jean et ses incidences théologiques:* Bibl 43 (1962) 366-87.

[59] Véase, sobre todo, en los LXX Job 28,27 y Eclo 43,31. Para un estudio detallado del trasfondo literario de ἐξηγήσατο, véase nuestra obra *La vérité dans saint Jean* (cf. nt.10), capítulo 3.

[60] Cf. H. WINDISCH, *Angelophanien und der Menschensohn auf Erden. Ein Kommentar zu Joh. 1,51:* ZNW 30 (1931) 215-33, para quien esta exégesis sería «sehr verlockend» (p.222); termina, sin embargo, por descartarla.

en él, era esta transparencia de Jesús, esta gloria, este resplandor, cada vez más intenso, de su filiación.

El sentido de χάρις en el v.17, por tanto, no presenta ya problemas. El paralelismo de 1,17*a* y 1,17*b* obliga a interpretar el término en sentido de «don, gracia»; se trata de «la gracia de la verdad» presente en Jesucristo, que venía a reemplazar el don de la Ley. Χάρις no es, sin embargo, un simple equivalente de δωρεά; para la Ley, Juan se contenta con reproducir el vocabulario judío del «don» (ἐδόθη); para la verdad de Jesús emplea un término nuevo: «don gratuito, gracia» (χάρις). Se da otra diferencia entre las dos economías: el don de la Ley venía de *Dios* (cf. la pasiva teológica ἐδόθη); la gracia de la verdad se encuentra en el Hijo único venido del *Padre* (cf. 1,14). En una palabra, como muy bien decía Clemente de Alejandría, la verdad presente en Jesucristo era «una gracia del *Padre*» [61].

CONCLUSIÓN

La χάρις joanea y la χάρις paulina son notablemente diferentes. Es verdad que tanto Pablo como Juan utilizan el término en el sentido fundamental de «don». Pero Pablo ve en él, generalmente, el don de la salvación; Juan, el don de la revelación. La χάρις paulina es una realidad soteriológica ligada a la cruz; la χάρις joanea es, más bien, la revelación escatológica ligada a la encarnación del Verbo.

Se andaría un mal camino si se quisiera asimilar la enseñanza de Juan sobre la «gracia» a la de Pablo, igual que sería un error acentuar hasta tal punto la doctrina de la redención, que llegara a olvidarse la gracia de la encarnación. En la encarnación del Verbo en Jesús nos ha hecho Dios el don supremo: el don de su propio Hijo (3,16); en él está presente toda la Verdad. Es cierto que «la pasión juega... un papel decisivo, pero en dependencia de la encarnación, que es el suceso transfigurante, como lo atestiguan los iconos. La contemplación de la gloria (cf. 1,14) es primordial» [62].

[61] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo* I 7,60,2: PG 8,321C; SChr 70,218; pero él lo entendía de «la obra eterna del Logos» y no de la obra histórica de Jesucristo.

[62] A. MANARANCHE, *L'Esprit et la Femme* (Paris, Seuil, 1974) 102.

XI. EL CONCEPTO DE TESTIMONIO EN SAN JUAN *

En el siglo II uno de los títulos que la tradición del Asia Menor atribuía preferentemente al apóstol Juan era el de testigo [1]. Ireneo veía en él «un testigo auténtico de la tradición de los apóstoles» [2], y Policarpo de Efeso, en forma más densa, le llamaba, sin restricciones, «testigo y maestro» [3]. Esta denominación de testigo era perfectamente justa; estaba directamente inspirada en el mismo evangelio, puesto que en su conclusión leemos: «Este es el discípulo que da testimonio de estos hechos y los ha escrito, y sabemos que su testimonio es verdadero» (Jn 21,24). Por estas palabras, todo el cuarto evangelio se presenta como un testimonio; esto caracteriza su género literario. Por otra parte, se sabe con qué frecuencia utiliza el autor los términos *testimonio, testimoniar;* μαρτυρία, ausente en Mateo, empleado dos veces por Marcos y una vez por Lucas, aparece 13 veces en el cuarto evangelio; μαρτυρεῖν, que no aparece en Marcos, se encuentra una sola vez en Mateo y en Lucas, y, en cambio, 33 veces en el evangelio de Juan. Por el contrario, el vocabulario fundamental del kerigma, característico de la tradición sinóptica, no es utilizado nunca en el cuarto evangelio; en vano buscaremos en éste términos como εὐαγγέλιον, εὐαγγελίζεσθαι, κηρύσσειν. Se han propuesto diversas explicaciones para este hecho [4]; a

* *Sacra Pagina:* Miscellanea Biblica. Congressus internationalis catholicus de re biblica, vol.2 (Gembloux 1959) 193-208.

[1] **Bibliografía.**—Sobre el concepto de testimonio en general: H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (Göttingen 1936); R. ASTING, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum dargestellt an den Begriffen «Wort Gottes», «Evangelium» und «Zeugnis»* (Stuttgart 1939); H. STRATHMANN, art. μάρτυς, etc., en *Th. Wört.* IV 470-520; E. GÜNTHER, *Zeuge und Märtyrer:* Z.N.W., t.47 (1956) p.145-61; no hemos podido manejar R. SCHIPPERS, *Getuigen van Jesus Christus in het Nieuwe Testament* (Franeker 1948).—Sobre el testimonio joaneo en particular (además de los comentarios): B. TRÉPANIER, *Contribution à une recherche sur l'idée de témoin dans les écrits johanniques:* Rev. de l'Univ. d'Ottawa t.15 (1945) p.5-63; TH. PREISS, *La justification dans la pensée johannique,* en *Hommage et reconnaissance. Recueil de travaux... Karl Barth* (Neuchâtel 1946) p.100-18; CH. MASSON, *Le témoignage de Jean:* R. Th. Phil. 38 (1950) p.120-27; A. VERGOTE, *Het getuigenis-thema in het vierde evangelie* (tesis mecanogr.) (Louvain 1950); A. VANHOYE, *Témoignage et vie en Dieu selon le quatrième évangile,* en *Christus,* n.96 (avr. 1955) p.150-71.

[2] *Adv. Haer.* III 3,4.

[3] μάρτυς καὶ διδάσκαλος (EUSEBIO, *Hist. eccl.* III 31,3; V 24,3). No es correcta la traducción de G. Bardy en la edición de *Sources chrétiennes:* «martyr et didascale».

[4] Véase CH. MASSON, *Le témoignage de Jean* 120 n.2, donde se citan también las explicaciones de Friedrich (ThWb. II 714-15) y Schniewind (ibid., I 59). Según este último, Juan evitaría las palabras de la raíz εὐαγγελ-, porque en su tiempo evocarían el tema gnóstico del mensajero celeste; según Friedrich, los términos que designaban la proclamación de la salvación no convenían ya a la escatología realizada del cuarto

nuestro parecer, la mejor y la más simple es que la idea de testimonio era la más apta para expresar que Juan consideraba el evangelio como la revelación traída por Jesús. Este concepto de revelación está verdaderamente en el centro de la teología joanea; asimismo, el concepto de testimonio le está íntimamente ligado. Por lo demás, esta concepción tiene en San Juan trazos característicos: está bastante más elaborada que en los Hechos, tiene más importancia teológica y está en conexión con la mayoría de los temas principales del cuarto evangelio.

I. El vocabulario

a) Kerigma, revelación y testimonio

Aunque el testimonio joaneo sea netamente distinto de la proclamación kerigmática, sin embargo, se le aproxima; ambos, al menos en ciertos casos, son una afirmación pública, una declaración solemne. El prólogo dice de Juan Bautista en relación con el Verbo hecho carne: «Juan da testimonio de él y clama» (Jn 1,15). Esta presentación de un testigo como heraldo que clama su mensaje es una reminiscencia de los sinópticos. Pero se trata de un caso único en el evangelio [5]; y, cuando la misión del mismo Juan Bautista sea descrita en detalle, ya no será el vocabulario del kerigma el que aparecerá, sino el verbo μαρτυρεῖν (1,19.32.34); al comienzo del prólogo, toda su misión se resume en estas palabras: «vino como testigo, para dar testimonio de la luz» (1,7). Queda, sin embargo, que esta conexión ocasional entre «clamar» y «testimoniar» deja ver que el testimonio de los hombres tendrá un carácter abierto y público.

Otra aproximación nos orienta en sentido diferente. En 3,11, Jesús dice a Nicodemo: «Hablamos de lo que sabemos

evangelio; Ch. Masson prefiere explicar este cambio de vocabulario como debido a una situación nueva en la Iglesia: la situación de la misión *era* la del comienzo; a medida que el mundo tomaba posición contra Cristo, «la función del testigo y el testimonio (debían) suceder al Evangelio, o, mejor, unirse a él» (122). A lo que se puede objetar que el testimonio era actual desde el comienzo de la Iglesia, como muestran los Hechos de los Apóstoles y que, por otra parte, la misión seguirá siendo necesaria hasta el fin de los tiempos. Por lo demás, suponiendo que la situación en la Iglesia hubiera evolucionado, como afirma Ch. Masson, este cambio propiamente podría explicar que Juan se presente a sí mismo como testigo más que como un heraldo de la Buena Nueva. ¿Pero explicaría también por qué la revelación del mismo Cristo está ligada en él de tal forma al tema del testimonio? La importancia de este tema merece explicarse por algo más profundo que una contingencia histórica, es decir, por la concepción religiosa de Juan y su propia teología.

[5] Véase en la primera epístola el versículo del prólogo (1,2).

y atestiguamos lo que hemos visto, pero vosotros no aceptáis nuestro testimonio». En este texto, en el que es Jesús quien habla, «testimoniar» está puesto en paralelo con el verbo λαλεῖν. Ahora bien, λαλεῖν, uno de los términos preferidos por Juan [6], es un verbo de revelación; no lo usa nunca para una conversación trivial y profana, sino que, como sucedía ya en los LXX, lo aplica a la transmisión de la palabra revelada; esto mismo acontece con Cristo, el revelador por excelencia, con quien usa frecuentemente este término. Así, pues, si Jesús declara que él habla de lo que sabe y que testimonia de lo que ha visto junto al Padre, se ve ya que el tema joaneo del testimonio será también un tema de revelación [7].

b) Vocabulario jurídico

Otro aspecto del testimonio sobre el que Ch. Masson ha llamado justamente la atención es su aspecto jurídico. El lado místico de San Juan no debe hacernos olvidar que él está tratando un vocabulario tomado del lenguaje jurídico: convencer (ἐλέγχειν), acusar (κατηγορεῖν), defensor (παράκλητος), juzgar (κρίνειν), juicio (κρίσις), pero también testimonio (μαρτυρία) y testimoniar (μαρτυρεῖν). Sólo con la enumeración de estos términos se comprende que, en el pensamiento de San Juan, la obra de Cristo se desarrolla en el marco de una oposición y de una defensa.

Ya en los sinópticos, el testimonio que tendrán que dar los apóstoles está ligado a un contexto de hostilidad y de persecución: Cristo les anuncia que serán arrastrados ante los tribunales y que esto les llevará a dar testimonio (Lc 21,13; Mc 13,9; Mt 10,18); es lo que vemos cumplirse en los Hechos. En el cuarto evangelio, este contexto de oposición está todavía más acentuado. El mero uso de las expresiones recuerda ya el lenguaje forense; la más frecuente es μαρτυρεῖν περί; como ante un tribunal, ésta indica una declaración acerca de alguien; lo más frecuente, sobre Cristo. Se encuentra también μαρτυρεῖν con un dativo de provecho: se testimonia en favor de alguien (3,26; 5,33; 18,37). En estos textos, que sería necesario citar, el matiz de defensa, dentro de un medio que se adivina hostil, es claramente perceptible.

[6] Lo usa 58 veces (más tres variantes), frente a 31 en Lucas, 26 en Mateo y 21 en Marcos.

[7] Ver Rom 3,21: δικαιοσύνη Θεοῦ πεφανέρωται μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν; el *testimonio* de la Ley y de los profetas sobre la justicia de Dios constituye su *revelación*.—Este uso del vocabulario del testimonio para hablar de la revelación proviene del Antiguo Testamento.

Toda la vida de Jesús parece comprometida en un amplio proceso «que pone en contradicción a Jesucristo y al mundo» [8]. Se ve continuamente a Jesús en controversia con los judíos; invoca ante ellos toda una serie de testimonios para autenticar su misión. A los ojos del evangelista, este proceso toma valor de signo: Los judíos ciegos representan la totalidad del mundo hostil, que se cierra a la luz. Así, este rechazo desembocará en el juicio; no es casual el que la idea de testimonio esté frecuentemente relacionada con este otro tema jurídico del juicio. Jesús, acusado por los judíos y condenado por ellos, es, en el fondo, quien les juzga verdaderamente en el plano religioso. El Hijo ha recibido del Padre el poder de juzgar (5,22); su juicio, sin embargo, no es una condenación; en este sentido, él no juzga (3,17; 8,15; 12,47); pero, como se ha dicho felizmente, el encuentro entre Jesús y los hombres es ya un juicio, en cuanto que constituye para ellos una confrontación con Cristo-Luz [9]. Ellos tienen que escoger en favor o en contra de él, y con esto mismo ya se están juzgando. El mismo Jesús lo había declarado: «para un proceso he venido yo al mundo» (9,39). El que no cree en él, ya está condenado (3,18).

Se ve la importancia de este contexto jurídico para el concepto de testimonio; para San Juan, éste es una transmisión de la palabra revelada, pero en un medio de incredulidad, de contradicción, de hostilidad; la palabra de Cristo es un testimonio, porque es una exigencia, una llamada a la fe dirigida a este ambiente.

II. El testigo que ha «visto» y el objeto de su testimonio

a) El que ha visto

Lo que acabamos de decir no hace más que definir el contexto y las circunstancias en que se da el testimonio. Para llegar directamente a su naturaleza, tendremos que indagar cuál es su contenido, su objeto. En la vida ordinaria, se llama «testimonio» a la declaración de una persona a propósito de una cosa que ella misma ha presenciado, de la que tiene un conocimiento directo; en otras palabras, una atestación sobre un hecho que conoce por experiencia personal.

[8] CH. MASSON, *Le témoignage de Jean* 121.

[9] D. MOLLAT, art. *Jugement*, en *Suppl.* al *Dict. de la Bible* IV 1380.

En San Juan, igualmente, el verbo *atestiguar* está ligado frecuentemente al verbo *ver.* El que atestigua es alguien que ha visto. Juan Bautista, después de la teofanía del Jordán, declara: «Yo he visto, y doy testimonio de que él es el Elegido de Dios» (1,34); Jesús, que viene del cielo, atestigua lo que ha visto y oído (3,11.32); el mismo apóstol Juan, habiendo visto brotar la sangre y el agua del costado traspasado de Jesús, escribe: «El que lo ha visto da testimonio» (19,35); finalmente, en la epístola dice dos veces: «Vimos y damos testimonio» (1 Jn 1,2; 4,14).

Sin embargo, la relación entre la visión y el testimonio no es siempre la misma. Ver y testimoniar no tienen el mismo objeto más que en el caso excepcional de Cristo, de quien se dice: «El que viene del cielo atestigua lo que ha visto y oído» (3,32). Jesús está presentado como testigo ocular de las realidades celestes, lo que supone su preexistencia. Su testimonio recae sobre aquello mismo que él ha visto junto al Padre; este testimonio es, pues, revelación directamente.

No sucede lo mismo en el caso de los testigos humanos; para ellos se opera una disociación entre el objeto de la visión y el del testimonio; el acontecimiento que se ha visto da un conocimiento de otra cosa que no se ha visto, y es de esta realidad oculta de la que se dará testimonio. Sin embargo, la visión corporal sigue siendo importante [10]; el papel del testigo ocular no puede ser minimizado [11]. Juan Bautista en el Jordán ha visto un hecho exterior: el Espíritu que descendía y reposaba sobre Jesús (1,32); pero lo que él atestigua es la mesianidad de Jesús (1,34). El evangelista en el Calvario ve brotar la sangre y el agua del costado de Jesús; pero, si él insiste de tal manera en este detalle físico (19,36-37; comp. 1 Jn 5,6-8), es porque éste representa para él un signo de la obra de salvación cumplida en esta hora, y es precisamente sobre esta realidad espiritual sobre la que él da su testimonio solemne de 19,35. Esto aparece todavía más claro en el prólogo de la epístola; el papel de la visión corporal y de otras percepciones sensibles queda subrayado con fuerza (1 Jn

[10] Véanse los excelentes estudios de O. CULLMANN, Εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν. *La vie de Jésus, objet de la «vue» et de la «foi» d'après le quatrième évangile,* en *Aux sources de la tradition chrétienne (Mélanges Goguel)* (Neuchâtel 1950) p.52-61, y de G. L. PHILLIPS, *Faith and Vision in the Fourth Gospel,* en *Studies in the Fourth Gospel* (ed. F. L. CROSS) (London 1957) p.83-96.

[11] Como hace H. Campenhausen *(Die Idee des Martyriums...* p.38), para quien este aspecto de visión corporal no tiene importancia para el concepto de testimonio; la posición de H. Strathmann (ThWb. IV 503-504) es mucho más matizada; igualmente, la de F. Torm *(Die Psychologie des vierten Evangeliums: Augenzeuge oder nicht?:* ZNW 30 [1931] 124-44).

1,1-3); sin embargo, también aquí lo esencial para Juan no está en el hecho de estas percepciones en sí mismas, sino en que por ellas ha conocido él al «Verbo de vida»; el objeto del testimonio es que «la vida eterna se ha manifestado a ellos», realidad que en sí misma escapa a la vista sensible. En cada uno de estos casos, el objeto de la visión corporal es claramente diferente del objeto del testimonio; gracias a la realidad que ve, el testigo alcanza otra realidad invisible, y es de esta otra realidad de la que él da testimonio; en San Juan, el testigo no es tanto un testigo de hechos como un testigo de su *fe.*

Para precisar todavía más, constatemos que el verbo ***ver*** en estos textos está siempre en perfecto y que los términos empleados no son βλέπειν o θεωρεῖν, reservados a los grados inferiores de visión corporal [12], sino θεᾶσθαι y, sobre todo, ὁράω; lo que domina en θεᾶσθαι es, sobre todo, la nota simbólica, el valor del signo [13]; en cuanto al perfecto ἑώρακα, significa lo que se ha visto y ha dejado una impresión duradera, la visión se ha convertido en posesión interior. Es decir, que la visión corporal ha sido acompañada de una mirada de fe; la vista se ha convertido en contemplación. A través de la humanidad de Jesús, la fe ha reconocido la gloria del Verbo (1,14; 11,40); por esto puede decir Jesús: «Quien me ha visto, ha visto al Padre» (12,45; 14,9); la mirada del creyente ha descubierto en Jesús al Hijo enviado por el Padre [14].

La vista corporal, condición del testimonio, constituye, pues, uno de tantos casos en los que un término joaneo se entiende simultáneamente en el plano de la experiencia sensible y en el de las realidades espirituales [15]. La visión no es ya una vista cualquiera, sino la que conduce a la fe, aquella por la que el acontecimiento se convierte en signo. Para los discípulos, esta vista sensible era una condición necesaria, sin la que no habrían podido llegar a ser testigos: «Vosotros también daréis testimonio —les dice Jesús—, porque habéis estado conmigo desde el comienzo» (15,27). Pero su testimonio recaerá directamente sobre lo que la fe les ha hecho descubrir en Jesús.

[12] G. L. PHILLIPS, *Faith and Vision...,* p.84-85.

[13] G. L. PHILLIPS, art. cit., p.85.

[14] En 12,44-45 se menciona la fe antes de la vista corporal; se trata, pues, claramente de una mirada de fe.

[15] O. CULLMANN, *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums:* Theol. Zeitschr. 4 (1948) 360-72.

b) El objeto del testimonio

Lo constataremos todavía mejor al analizar más de cerca cuál es el objeto que San Juan asigna al testimonio. No es ya, como en los Hechos, la resurrección de Jesús o los acontecimientos de la vida de Jesús considerados en sí mismos [16]. Prácticamente, el testimonio recae siempre sobre la persona misma de Jesús [17]. Juan Bautista testimonia περὶ αὐτοῦ (1,25); en las polémicas de Cristo con sus adversarios, el verbo μαρτυρεῖν está usado en toda una serie de textos con las palabras περὶ ἐμοῦ (o ἐμαυτοῦ), en boca de Jesús (5,31.32.36.37.39; 8,14.18; 10,25), o περὶ σεαυτοῦ, cuando son los judíos quienes hablan (8,13); en forma semejante, se dice que Juan Bautista vino para dar testimonio de la luz (1,7.8) y que Dios ha dado testimonio sobre su Hijo (1 Jn 5,9). En una palabra, según todos estos textos, el testimonio pretende siempre darnos a conocer *quién es Jesús;* más allá del hecho de su presencia, más allá de sus hechos y de sus palabras, o, mejor, por medio de estos diferentes signos, el testimonio recae sobre lo que ellos dan a conocer, sobre la naturaleza íntima de Jesús, el secreto de su ser, la misteriosa realidad de su persona [18].

[16] La única excepción es el final del evangelio (21,24): «Este es el discípulo que atestigua estos hechos (περὶ τούτων)»; pero se sabe que, según la mayoría de los exegetas, este final está añadido por los editores.—En el cuarto evangelio, si μαρτυρεῖν no tiene directamente como objeto los acontecimientos a los que asistió Juan, su testimonio difiere notablemente del testimonio ordinario ante un tribunal humano, donde lo que cuenta es la reconstrucción exacta de los hechos (H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* 33-35).

[17] H. STRATHMANN, art. μάρτυς: ThWb IV 502-503.

[18] En el plano exegético alcanzamos así las excelentes observaciones hechas por J. Guitton, uno de los autores recientes que ha expuesto el análisis más profundo del testimonio religioso. Cf. *Le problème de Jésus et les fondements du témoignage chrétien* (vol.6 de la serie *La pensée moderne et le catholicisme*) (Aix-en-Provence 1948); especialmente p.153-64; el testimonio es considerado aquí como «(el) descubrimiento de una intimidad» (159); por esto, el Evangelio —que es, «en el más alto grado, una relación de intimidad con una persona» (163)— es un testimonio, especialmente el evangelio de Juan, en el que el testimonio «es desde el comienzo la irradiación de esta luz, la atestiguación de esta experiencia, que consiste en el trato con un ser incomparable» (ibid.). Véase también su obra *Jésus* (Grasset 1956) p.193-217, especialmente 215-16: «y si suponemos que la encarnación del Verbo es real, se comprende que el testimonio sea el órgano necesario para conocerla. Porque este testimonio no atañe solamente a la carne, sino, como dice el evangelio de San Juan, al Verbo hecho carne. Testigo es aquel que ve al mismo tiempo la realidad *y* el símbolo, lo temporal *y* lo eterno. Este ve el ser, a la vez, como aparece y como es.

Y por esto, en un testimonio hay mucho más que una simple constatación: *se da en él la captación de lo que está significado* (el subrayado es nuestro). Platón, que no había asistido al acontecimiento de la muerte de Sócrates, es mejor testigo de ello que Cebes o Fedón, porque él ha comprendido esta muerte. Y ésta es también la razón por la que el evangelio de Juan, aunque más alejado de los hechos, es mejor testigo que los que le precedieron, porque extrae mejor el significado de estos mismos hechos. No añade nada a los hechos, añade a su significado. Testimonia, pues, mejor...»

Juan Bautista en el Jordán testimonia que Jesús es el Mesías, el Elegido de Dios (1,32.34); que este hombre que se manifestaba en Israel existía ya mucho antes que él (1,15.30); lo que las obras de Cristo testimonian es que él es el enviado del Padre (5,36); lo que atestiguan los discípulos es que él ha sido enviado por el Padre como Salvador del mundo (1 Jn 4,14). Brevemente, el objeto del testimonio es la persona de Jesús y su misión tal como se manifiesta a la fe. Es, pues, exacto decir que *testimoniar* es un verbo de revelación, como habíamos constatado más arriba en el análisis del vocabulario. Se ve también que esta concepción del testimonio es propia de Juan; se insiste menos en la obra de la redención que en la persona misma de Jesús; aquí también la teología de San Juan es una teología centrada en el misterio de la Encarnación.

III. DIVERSIDAD DE TESTIGOS Y UNIDAD DEL TESTIMONIO

Es una característica de San Juan el mencionar gran cantidad de testigos diferentes: Juan Bautista, la Escritura, Jesús mismo, las obras de Jesús, el Padre; a los que se añadirá más tarde el testimonio del Espíritu, el del agua y la sangre; el testimonio del evangelista y el de los discípulos. Todos estos testigos, en definitiva, se remiten a un testimonio único: el del Padre; los otros no hacen más que transmitir a los hombres el testimonio de Dios [19].

Es en el testimonio de Juan Bautista en el que quizás insista más el cuarto evangelio (1,7-8.15.19.32.34; 3,26; 5,33.36). Sin embargo, éste no actuaba más que como enviado de Dios (1,6), como quien había sido enviado delante de Cristo (3,28); el objeto de esta misión era precisamente dar testimonio de la luz (1,7*a*). Su testimonio no era más que la ejecución de una voluntad divina.

Pero ya la Escritura daba testimonio de Cristo (5,39). Aquí también es Dios quien habla; se cree en la palabra de la Escritura (2,22; 5,47), como se cree en Dios mismo, que ha-

[19] CH. MASSON, *Le témoignage de Jean* p.122-23: «Cuando se trata del testimonio que debe invitar al mundo a creer, ¿quién puede hablar? Sólo Dios. La fe, que tiene por objeto a Dios revelado en Jesucristo, no puede tener otro fundamento que el testimonio de Dios. No ciertamente porque Dios testimonie sobre Jesucristo inmediatamente, dirigiéndose a todos y cada uno desde lo alto del cielo. Pero el testimonio dado a Jesucristo mediante la palabra humana, palabra de Juan Bautista, palabra de la Escritura, palabra de Jesús mismo, no vale sino en cuanto es testimonio de Dios».

bla por su Hijo (5,24). El testimonio de la Escritura era la primera forma de testimonio de Dios.

El testimonio de Jesús sobre sí mismo (5,31; 8,13.14.18) remite también al testimonio del Padre, porque su palabra es la de su Padre que le ha enviado (3,34; 14,24); su propio testimonio no sería válido si él estuviera solo (5,31); a su testimonio se une el del Padre (5,32); este testimonio divino que se expresa en el de Jesús, le confiere, al mismo tiempo, toda su autoridad (cf. 8,18).

Esta conexión estrecha con el testimonio del Padre aparece todavía más clara para el testimonio de sus obras: las obras de Jesús son las que el Padre le ha «entregado» para que él las lleve a su cumplimiento (5,36) [20]; éstas son obras del Padre (9,3.4; 10,37), porque el Padre está en él, y él en el Padre (10,38; 14,10-11), y el Hijo no puede hacer nada por sí mismo (5,30); el Padre, que permanece en Jesús, es, en el fondo, quien realiza las obras (14,10*b*). Estas son, pues, a un tiempo, obras de Jesús y obras del Padre; es también el Padre quien, a través de las obras de Jesús, testimonia en favor de su Hijo [21].

Más tarde, en la Iglesia, es el Espíritu de verdad quien dará testimonio de Jesús (15,26); pero él lo hará «recordando» las palabras de Jesús (14,26), es decir, haciendo comprender el verdadero sentido y toda su importancia; igual que Jesús, él no hablará por sí mismo, sino que dirá «todo aquello que él habrá oído» (16,13); la enseñanza del Espíritu no hará, pues, más que continuar la de Jesús; el testimonio del Espíritu, como el de Jesús, se remitirá también al del Padre.

En el fondo, los diferentes testimonios de los que habla San Juan constituyen, pues, un único testimonio: *el que el Padre ha dado en favor de su Hijo.* Este se expresa y se realiza en la historia a través de diferentes testimonios humanos, desde el Antiguo Testamento hasta la Iglesia; se cumple en el testimonio de Cristo, que, a su vez, se continúa y se prolonga en el del Espíritu. Esta unicidad fundamental del testimonio constituye y garantiza la unidad viva de la revelación [22].

[20] Cf. A. VANHOYE, *Opera Iesu donum Patris:* Verb. Dom. 36 (1958) 83-92.

[21] Véase lo que escribía Mgr. L. Cerfaux: «Les miracles du Fils, ses 'oeuvres', sont en réalité l'activité du Père, son activité essentielle de création et de vivification; en les voyant, nous voyons d'un seul regard le Fils et le Père qui le manifeste» *(Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu selon l'évangile de saint Jean (Recueil L. Cerfaux,* II p.48); llegamos aquí —añade el autor— al «point culminant de la pensée johannique».

[22] «La révélation est donc parfaitement une; prenant sa source dans le Père et s'opérant dans le Fils, elle s'achève dans l'Esprit...» (D. MOLLAT, *Saint Jean* [*Bible de Jérusalem*] p.170 nt.*b*.

IV. EL TESTIMONIO Y LA FE

El testimonio en San Juan está esencialmente ordenado a la fe: es una llamada a la fe, una invitación a creer. Juan Bautista ha venido como testigo, «a fin de que todos crean por su medio» (1,7); el evangelista, que se encontraba junto a la cruz, da testimonio solemne, para que también nosotros creamos (19,35). Para San Juan, «recibir el testimonio» y «creer» son prácticamente sinónimos [23]; equivalentemente, Jesús dice a Nicodemo, que representa a los judíos: «Vosotros no acogéis nuestro testimonio» (3,11) o «Vosotros no creéis» (3,12); y, para Juan Bautista, «creer en el Hijo» (3,36) y «recibir su testimonio» (3,33) es lo mismo [24].

El texto capital para la relación entre el testimonio y la fe es el célebre pasaje de la primera epístola sobre los tres testigos (1 Jn 5,5-12). El estudio tan original que acaba de dedicarle W. Nauck [25] ha logrado importantes progresos en la exégesis de esta perícopa; parece que hay que aceptar su conclusión principal, a saber, que πνεῦμα designa aquí un don *prebautismal,* aunque haya que precisar esta interpretación y corregirla en algunos puntos. Pasemos rápidamente sobre el comienzo de estos versículos para analizar, sobre todo, lo que se dice del testimonio y de la fe.

Comencemos por constatar que el tema dominante en toda la sección es la fe: «Todo el que cree que Jesús es el Cristo, ha nacido de Dios» (5,1); «¿Quién es el vencedor del mundo sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?» (5,5). Después se indican más detalladamente el objeto de esta fe y los testimonios que la sustentan. Finalmente, concluye Juan en los v. 9*b*-10: «Tal es el testimonio de Dios, que él ha dado en favor de su Hijo; el que cree en el Hijo de Dios, tiene el testimonio en sí mismo» (v.11).

En el v.6 las palabras «el que ha venido por el agua y la sangre», repetidas con una insistencia polémica contra los que lo niegan, deben entenderse de los hechos históricos de la vida de Jesús (cf. ἐλθών): el bautismo en el Jordán y la muerte en cruz; éstos encuadran su vida pública y señalan su

[23] «Λαμβάνειν τὴν μαρτυρίαν und πιστεύειν sind meist synonyme Begriffe» (R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* 237 nt.2); D. MOLLAT, *La foi dans le quatrième évangile:* Lum. et Vie 22 (1955) 192.

[24] Véase también 10,25.26 (al testimonio de las obras de Jesús, los judíos no responden con la fe); 1 Jn 4,14.15 (*«testimonio* del apóstol y *confesión de fe* de los cristianos»).

[25] W. NAUCK, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes* (Tübingen 1957) exc.2: *Geist, Wasser und Blut* p.147-82.

sentido redentor. Pero la expresión «agua y sangre» es demasiado insólita para que designe acontecimientos, y también demasiado concisa para no ser, al mismo tiempo, un sugestivo recuerdo del agua y de la sangre que Juan vio brotar del costado de Jesús, y que eran símbolo del bautismo y la eucaristía. Hay, pues, en la frase un deslizamiento de doble sentido histórico (el agua y la sangre, como acontecimientos de la vida de Jesús; el agua y la sangre en la cruz, como signos de realidades eclesiales) hacia el sentido directamente sacramental (el bautismo y la eucaristía, *significados* por el agua y la sangre); y es esta realidad presente de los sacramentos en la Iglesia lo que está en primer plano a partir del v.6c, cuando se habla del testimonio. En efecto, Juan no habla de este testimonio más que en presente, porque éste se da en la actualidad de la vida cristiana [26]: «Es el Espíritu quien da testimonio, porque el Espíritu es la verdad. Por tanto, son tres a dar testimonio: el Espíritu, el agua y la sangre, y estos tres coinciden en un mismo (testimonio) (εἰς τὸ ἕν εἰσιν)».

¿Cómo entender este testimonio del Espíritu que está tan estrechamente asociado al del agua y al de la sangre? No parece que haya sido explicado hasta ahora en forma satisfactoria. No se puede interpretar πνεῦμα simplemente de la gracia bautismal, simbolizada por el agua [27], porque no se ve en qué sentido ésta dé testimonio; además, en esta interpretación no deberían estar simplemente yuxtapuestos el Espíritu y el agua, porque no son realidades del mismo orden, ya que el agua es el signo, y el Espíritu la cosa significada; aún más, la estrecha unidad de los *tres* testigos —Espíritu, agua y sangre— resultaría extraña [28]; finalmente, y sobre todo, el orden de sucesión en el que están mencionados —el Espíritu antes del agua y la sangre— quedaría sin explicación [29].

Es este último detalle lo que nos orienta hacia la solución: el testimonio del Espíritu *precede* al del agua y la sangre, y, sin

[26] Por el contrario, Calmes (*Ep. cath.* p.189) ve aquí una alusión al bautismo de Cristo; el texto es entendido en el mismo sentido por J. Bonsirven (*Ép. de saint Jean*, nouv. éd., p.232). Pero para un hecho pasado se esperaría mejor un aoristo; por otra parte, en el Jordán eran Juan Bautista y la voz celeste quienes testimoniaban, no el Espíritu.

[27] F.-M. BRAUN, *L'eau et l'Esprit:* Rev. Thom. 49 (1949) 19-22.

[28] Cf. a este respecto las críticas de W. NAUCK, o.c., p.149-50 y 151 n.5.

[29] F.-M. BRAUN (art. cit., p.19), siguiendo a H. Rahner (*Flumina de ventre Iesu:* Biblica [1941] p.269-302.367-403), cita varios testimonios de la antigua tradición efesina para explicar la unión estrecha del Espíritu, del agua y de la sangre. Pero si muchos de estos textos hablan efectivamente del Espíritu dado por el agua y la sangre, sin embargo, lo mencionan —y es lo normal— *después* de haber nombrado el agua y la sangre para explicar el sentido de estas dos realidades sacramentales; en San Juan el orden es el inverso. Esto es insólito y debe tener su razón de ser.

embargo, está estrechamente unido a ellos. Ahora bien, si se recuerda que τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα en el v.8 se aplica a una situación concreta y precisa en la Iglesia, la del bautismo seguida de la eucaristía [30], todo se aclara, porque en este contexto de sacramentos de iniciación se encuentra mencionado más de una vez el Espíritu *antes* del bautismo. Manson y, sobre todo, Nauck han mostrado [31] que existe toda una tradición en la que se encuentra una mención del Espíritu antes del bautismo y la eucaristía. Ya en Qumrân, el ritual de iniciación preveía una purificación por *el espíritu* de santidad y de verdad antes de la purificación ritual con el agua lustral [32]. En 2 Cor 1,21-22, que pertenece también a un contexto bautismal, San Pablo habla de una unción por la fe que precede inmediatamente a la σφραγίς del bautismo [33]. Esta tradición se continúa en la Iglesia de los primeros siglos, a saber, en el rito sirio [34], que posee un orden bautismal propio; en él se concede una gran importancia a una unción *prebautismal,* que no es un exorcismo, como en otras partes, ni tampoco el rito de colación del Espíritu Santo (la confirmación), y que, sin embargo, se pone más de una vez en relación con el Espíritu. Hemos mostrado en otra parte [35] que esta participación en el Espíritu antes del bautismo no es otra cosa que *la gracia de la fe* en el catecúmeno que acepta la palabra de verdad. La inmersión bautismal es, pues, como un «sello sobre esta fe» [36]. Aún más: en esta misma tradición, la eucaristía era dada inmediatamente después del bautismo. Encontra-

[30] No basta, pues, hablar (como Chaine y Schnackenburg), en general, del papel de la enseñanza del Espíritu, puesto que Juan une estrechamente este testimonio del Espíritu al del agua y la sangre.

[31] T. W. MANSON, *Entry into Membership of the Early Church:* J. Th. St 48 (1947) 25-33; W. NAUCK, o.c., l.c.

[32] 1 QS 3,6*b*-12; cf. NAUCK, o.c., p.167-69.

[33] Este texto de 1 Cor 1,21-22 (en el que la impresión del sello es considerada desde el punto de vista de Dios: χρίσας ἡμᾶς Θεός... καὶ σφραγισάμενος) debe explicarse por el pasaje paralelo de Ef 1,13 (donde se describe desde el punto de vista del cristiano: ἀκούσαντες... καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε); la impresión del sello por el bautismo es la respuesta de Dios al acto del catecúmeno que escucha la palabra y *la acoge con fe;* en 2 Cor 1,21, la unción divina antes de la impresión del sello designa el don de la fe como preparación al bautismo. Hemos desarrollado estas ideas en *La unción del cristiano por la fe,* en *La vida según el Espíritu* (Salamanca 1967).

[34] He aquí los principales testigos: *Hechos de Tomás* 25.27.88.121.157 (ed. LIPSIUS-BONNET, 140.142.203.230.266); las *Constituciones Apostólicas* III 17,1; VII 22,1-2 (ed. FUNK I, 211.404-406); los himnos de San Efrén sobre la Epifanía (ed. T. J. LAMY, I col.27-44 n.3.5); estos textos han sido analizados en *La unción del cristiano por la fe* p.161-168.

[35] Art. cit.

[36] Σφαγὶς τῆς πίστεως (PSEUDO HIPÓLITO, *De consumm. saec.* 42: GCS, HIPP. I 2,360; SAN BASILIO, *Adv. Eunom.* III 5: PG 29,665; igualmente en Occidente: «lavacrum illud obsignatio est fidei» (TERT., *De poen.* 6: PL 1,1349; cf. *De corona* 11: CSEL., 20,19-21). Esta expresión deriva, probablemente, de Ef 1,13.

mos, pues, el orden siguiente: unción del Espíritu (como símbolo de la fe), bautismo de agua, eucaristía, exactamente como en 1 Jn 5,7. Ahí se encuentra, probablemente, el *Sitz im Leben* de nuestro versículo. Si esto es así, la expresión «es el Espíritu quien testimonia» debe entenderse en este sentido, que es el Espíritu quien hace conocer la verdad de Cristo, y mediante esto engendra la fe [37].

De esta forma, lo que se dice sobre el testimonio en los v.8-10 se encadena naturalmente, por generalización progresiva. Los tres testimonios: el del Espíritu, el del agua y el de la sangre —es decir, el de la fe, el del bautismo y el de la eucaristía, en el momento de la entrada en la Iglesia— pretenden un mismo fin, desembocan en un mismo resultado (εἰς τὸ ἕν εἰσιν) [38]: revelar la filiación de Jesús (éste es el objeto de la fe) y hacer partícipes de ella a los creyentes (mediante los sacramentos). El testimonio del Espíritu nos lleva a creer que Jesús es el Hijo (v.5.10); el bautismo y la eucaristía nos hacen vivir de la vida divina, vida que está en el Hijo (v.11).

En esta interpretación, los v.9-10 se explican también perfectamente. Estas palabras sobre el testimonio de Dios han sido objeto de movidas discusiones: según unos, este testimonio de Dios es distinto de los precedentes [39]; por nuestra

[37] Las palabras τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια pueden ser todavía iluminadas por el texto paralelo de Jn 15,26 sobre el testimonio del Espíritu; según este pasaje y otros dos muy semejantes (14,26; 16,13), este testimonio consistirá en recordar las palabras de Jesús, en introducir a la verdad íntegra. La verdad no es, pues, solamente la revelación de Jesús, sino esta verdad iluminada por el Espíritu; el conocimiento de la verdad no es posible más que en el Espíritu. Por eso, Juan puede decir aquí: τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια; la actividad del Espíritu consiste precisamente en esto: hacer conocer la verdad. Concretamente, en el contexto del bautismo en el que nos encontramos, el testimonio del Espíritu se ejerce en la infusión de la fe en el candidato, pero se continúa después, a todo lo largo de la vida cristiana, en la llamada del Espíritu a la vida de fe.

[38] La traducción habitual de estas palabras («y estos tres están acordes») es insuficiente, porque parece sugerir que se trata únicamente de una concordancia de testimonios en el plano jurídico; hay aquí más que eso. Chaine traduce «et les trois ne sont qu'un», como si εἰσιν εἰς ἕν fuera el giro semita para expresar el predicado; pero esto es improbable, porque en todos los ejemplos de esta construcción encontramos el verbo γίνεσθαι o el futuro ἔσεσθαι (que expresan un cierto *futuro*), nunca εἶναι en presente (más estático); nuestro caso sería, pues, la única excepción en el Nuevo Testamento. Por otra parte, cuando Juan usa εἰς ἕν, es siempre con un matiz de dirección, de movimiento (Jn 11,52; cf. 17,11.21.22; 17,23). En nuestro texto de 1 Jn 5,8, la idea expresada es que los tres testimonios tienen, en el fondo, el mismo fin, tienden al mismo objeto; cf. Brooke: «are for the one thing, tend in the same direction, exist for the same object».

[39] Los antiguos en general, y, entre los modernos, A. Klöpper (*1 Joh 5, 6-12*: ZfWTh 43 [1900] 396), J. Huby (*La connaissance de foi dans saint Jean: Le discours de Jésus après la Cène* p.182) y los comentarios de Schnackenburg y Bonsirven. En el testimonio de Dios, este último ve el testimonio interior del Espíritu; pero, cosa extraña, considera el testimonio de los tres testigos como testimonios exteriores.

parte, nos sumamos a aquellos que opinan que se trata del mismo testimonio [40], pero con una cierta progresión en el pensamiento, lo que es muy propio del estilo de Juan. Más arriba, a propósito del evangelio, hemos visto que Juan hace converger espontáneamente los diferentes testimonios a uno solo, el del Padre. Aquí sucede lo mismo: el testimonio de Dios no es más que una repetición sintética de los testimonios del Espíritu, del agua y de la sangre, porque a través de este triple testimonio, de la fe y de los sacramentos, es Dios quien testimonia. De esta forma, nosotros entendemos el v.9 como una especie de inclusión de lo precedente: «el testimonio de Dios es que él ha dado testimonio sobre su Hijo». Se percibe aquí la tendencia de San Juan a generalizar, a conducirlo todo a la unidad: sintetiza los tres testimonios precedentes en el testimonio de Dios; en el versículo siguiente continúa todavía en esta línea al llamar al testimonio de Dios simplemente *el* testimonio (τὴν μαρτυρίαν, v.10), como si él no conociese otro.

¿Qué hay que entender exactamente cuando Juan dice: «Dios ha dado testimonio sobre su Hijo»? (v.9). Ante todo, según parece, el testimonio presente dado en la Iglesia por la fe y los sacramentos, pero también —en virtud de la tendencia generalizadora de la que acabamos de hablar— el testimonio histórico dado por el Padre en la vida de Jesús; hay aquí como una referencia al comienzo de la perícopa (v.6*a*), en el que Juan nos decía que Jesús había venido por el agua y la sangre; además, no usa ya el presente del verbo μαρτυρεῖν, como en los v.6 y 7, en los que trataba únicamente del testimonio en la Iglesia, sino el perfecto μεμαρτύρηκεν (v.10): ve ahora, todo en conjunto, el testimonio pasado —desde el Jordán a la cruz— y sus efectos presentes en la vida de los cristianos.

Queda todavía el comienzo del v.10: «El que cree en el Hijo de Dios tiene este testimonio dentro de sí». Muchos modernos [41] explican estas palabras como el testimonio interior del Espíritu, que identifican espontáneamente con la atracción del Padre de la que habla el evangelio (Jn 6,44); pero ya hemos visto que sería restringir demasiado el sentido de la expresión ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ; ésta tiene un sentido

[40] Los comentarios de Westcott, Dodd, Vrede, Chaine; igualmente P. W. KEPPLER, *Geist, Wasser und Blut...:* Theol. Quartalschr. (1886) p.12-14.

[41] Bonsirven, Braun, Brooke, Chaine, en sus comentarios; en forma semejante A. KLÖPPER, l.c.; J. HUBY, l.c., y TH. PREISS, *Le témoignage intérieur du Saint Esprit* (Neuchâtel 1946) p.39. Véase la crítica de esta posición en SCHNACKENBURG, exc.11 p.239-43.

general, y engloba, pues, como uno de sus aspectos, el testimonio del Espíritu. El testimonio de Dios que se tiene dentro de sí no es una invitación interior a creer, un motivo interior de credibilidad, sino la revelación objetiva de Dios en cuanto el creyente se la ha apropiado y asimilado por la fe [42]. Finalmente, sólo en el creyente encuentra su respuesta este testimonio divino, porque sólo él recibe el testimonio, sólo a él se comunica Dios, sólo en él puede el testimonio llegar a ser una fuente de vida. El v.11 no dice otra cosa: «El testimonio es éste: Dios nos ha dado la vida eterna, y esa vida está en su Hijo». El gran testimonio, el único de la obra del Padre, estaba ordenado, en definitiva, a este término: darnos la vida divina.

* * *

El concepto de testimonio en San Juan es, pues, a un mismo tiempo, simple y complejo y logra una gran profundidad teológica. Si el último de los evangelistas presenta su obra como un testimonio, es porque él ha visto y oído por sí mismo aquello de lo que habla; pero es, sobre todo, porque él nos ha dado a conocer todo lo que su mirada de fe ha descubierto en Jesús; más allá de los hechos, nos muestra él su sentido; en Jesús nos hace descubrir a Cristo, el Verbo y la gloria del Padre. El testimonio de Juan nos conduce así al corazón mismo de la revelación; mediante él, nos intima a creer.

[42] He aquí un indicio de orden literario. Nuestra sección tiene su paralelo en Jn 5,36-38, que trata igualmente del testimonio de Dios. Jesús reprocha allí a los judíos no tener la palabra de Dios morando en ellos (la palabra de Dios es el equivalente del testimonio de la epístola); y la razón es que *ellos no creen* en el enviado del Padre; el texto de 1 Jn 5,10 describe la situación opuesta, la del creyente; éste «tiene el testimonio de Dios en él». El paralelismo de oposición es muy claro entre οὐκ ἔχειν τὸν λόγον αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένοντα y ἔχειν τὴν μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ (podría añadirse también μένουσαν). Este paralelismo muestra claramente la equivalencia práctica de las dos expresiones: «el testimonio divino», que se tiene dentro de sí, y «la palabra de Dios», que se tiene dentro; en ambos casos se trata de la *revelación objetiva* interiorizada por la fe.

XII. Οἶδα Y γινώσκω. LOS DOS MODOS DE CONOCIMIENTO EN EL CUARTO EVANGELIO *

Se sabe que la idea de «conocimiento» tiene una gran importancia en los escritos joaneos. Sin embargo, es un hecho que, a diferencia de Pablo, Juan no emplea nunca el sustantivo γνῶσις, sin duda porque la palabra tenía ya resonancias sospechosas en aquella época de gnosticismo naciente. Por el contrario, usa muy frecuentemente los verbos οἶδα y γινώσκω. Nos proponemos compararlos atentamente entre sí en el ámbito del cuarto evangelio para descubrir sus matices respectivos. Los autores contemporáneos tienden a considerarlos como sinónimos [1]; sin embargo, los comentaristas de la generación precedente, sobre todo los exegetas ingleses, habían analizado ya agudamente sus diferencias [2].

Hay que partir del uso clásico, porque se ha dicho, y con razón, que este uso se mantiene con toda su precisión en los escritos de Juan [3]. Para los griegos el verbo γινώσκω significaba, en primer lugar, «llegar a conocer»; no designaba, por tanto, el conocimiento como tal, sino, más bien, la marcha del espíritu, el progreso del pensamiento, que conducen al conocimiento; este proceso puede ser una observación, una información recibida, una experiencia o un razonamiento. El

* *Biblica* 40 (1959) 709-25.

[1] C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John* (London 1955) 138: «The verbs γινώσκειν and εἰδέναι seem to be used synonymously»; en el mismo sentido, C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953) 152 n.3; para las epístolas, R. Schnackenburg *(Die Johannesbriefe* 135 n.4) observa simplemente que los dos verbos son muy semejantes; de modo más general, G. Bonaccorsi *(Primi saggi di filologia neotestamentaria* I 55 n.3), seguido por Blass-Debrunner *(Grammatik*[8] 126,1*a)*, hace notar que en la κοινή y en el NT se usa frecuentemente γινώσκειν por εἰδέναι. Los autores de los artículos del *Theol. Wört.*, de Kittel (Bultmann para γινώσκω, I 688-715; Seesemann para οἶδα, V 120-22), interesados especialmente en los contactos del tema con el gnosticismo, ni siquiera se preguntan si hay algún matiz diferencial entre los dos verbos en San Juan.

[2] B. F. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John* (London 1889), con frecuencia, pero sobre todo p.46, a propósito de 2,24; J. B. LIGHTFOOT, *Notes on Epistles of St. Paul...* (London 1895) 178-79 (oportunas observaciones sobre el uso de los dos verbos en 1 Jn a propósito de 1 Cor 2,11); E. A. ABBOTT, *Johannine Vocabulary* (London 1905) n.1621-29. Véase también, a propósito de Mc 4,13, los comentarios de Swete, Lohmeyer, V. Taylor, y los artículos γινώσκω y οἶδα en H. CREMER, *Bibl.-th. Wört. der neut. Gräcität* (Gotha [8]1895). Citaremos a estos autores solamente por sus nombres y la página correspondiente de la obra citada.

[3] Lightfoot, 179, dice sobre los dos verbos en 1 Jn: «They were employed with the same precision of meaning as in the classical age». Respecto al uso griego hasta Platón, véase B. SNELL, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (Phil. Unters. 29) (Berlin 1924).

matiz que distingue a γινώσκω de οἶδα aparece muy claro en este texto de Aristóteles: χαλεπόν ἐστι τὸ γνῶναι εἰ οἶδεν ἢ μή *(Anal. post.* I 9,76a), que hay que traducir así: «Es difícil *darse cuenta* si alguno *sabe* o no» [4]. El verbo γινώσκω designa, por tanto, la adquisición de un conocimiento, pero no su posesión realizada [5]. Habrá, pues, que traducirlo, en la mayoría de las ocasiones, por aprender, descubrir, constatar, reconocer; o también por captar o comprender. Así se explica que γινώσκω y no οἶδα se haya convertido en el verbo más importante del vocabulario filosófico al hablar del conocimiento de la verdad [6]. La filosofía griega estaba dominada por la búsqueda de la verdad, del principio de las cosas. Para las presocráticos, este primer principio estaba en la naturaleza; para Platón, en el mundo de las ideas; para todos estos pensadores, γινώσκω expresaba esta tendencia del espíritu a superar las apariencias para descubrir la esencia del ser.

En cuanto al verbo οἶδα, está ligado al verbo *ver* por su raíz (ιδ-) y por su uso semántico, lo que le hacía menos apropiado para designar el conocimiento filosófico. B. Snell lo explica así: «Yo sé porque he visto» [7]. Pero οἶδα es un perfecto, y sirve de perfecto a γινώσκω; designa el conocimiento en cuanto ya adquirido, considerado en sí mismo: τὸ γὰρ εἰδέναι τοῦτ' ἔστι, λαβόντα του ἐπιστήμην ἔχειν καὶ μὴ ἀπολωλεκέναι (PLATÓN, *Fedón* 75d). Tampoco esta posesión del conocimiento presuponía siempre que se hubiera visto con los ojos. El carácter de visión, propio de οἶδα, puede manifestarse también al designar un conocimiento de carácter intuitivo, una captación directa de la inteligencia. Es lo que muchos autores han expresado perfectamente; por ejemplo, B. Snell: «saber por la propia visión» [8]; o V. Taylor: «conocer por penetración o intuición» [9].

[4] Véase también este texto de Platón: τὸ γὰρ γνῶναι ἐπιστήμην που λαβεῖν ἐστι *(Teeteto* 209e).

[5] Esto autoriza a B. Snell, 29, y a Cremer, 363, para decir que γινώσκειν expresa también una relación del sujeto cognoscente al objeto exterior que él conoce; porque es, sobre todo, por la observación sensible de este objeto como ha llegado al conocimiento. Por el contrario, el perfecto οἶδα designa un conocimiento en cuanto poseído, enteramente interiorizado, que «aísla» al sujeto (B. SNELL) de sus percepciones sensibles; es el conocimiento como pura interioridad.

[6] B. SNELL, 28-29.

[7] B. SNELL, 29.25. Por esto traduce la expresión πρὸς εἰδότας λέγω, de Esquilo *(Suppl.* 742; *Agam.* 1402), como «ihr seht es ja selbst».

[8] B. SNELL, 25.

[9] TAYLOR, 258; SWETE, 77; LOHMEYER, 84: «Wird von einer Erkenntnis gesagt, die der Eingebung oder eigener Einsicht entspringt», igualmente también el diccionario de LIDDELL y SCOTT, s.v.: «I see with the mind's eye, i.e. I know». El carácter de posesión cumplida expresado por οἶδα se traducirá fácilmente en el plano psicológico por un tono de tranquila seguridad; se expresa más de una vez en los textos con la adición de εὖ o σάφα antes de οἶδα: «Yo sé muy bien» (LIDDELL y SCOTT, l.c.).

¿Puede decirse que estos matices propios de cada verbo se mantienen en San Juan? Parece que sí, excepto, evidentemente, que no se encuentra ya el contexto filosófico característico del pensamiento griego. Antes de examinar el uso de estos dos términos en relación a la revelación de Cristo, haremos una primera verificación sobre los textos «neutros», es decir, no directamente religiosos; en ellos hay menos facilidad de que se deslizara una intención teológica que hubiera podido influenciar el vocabulario.

En diversas ocasiones Juan usa γινώσκω en expresiones que indican *de dónde* viene el conocimiento. Citemos la pregunta de Natanael a Jesús: «¿*De qué* me conoces?» (1,48); o la indicación de Cristo sobre el signo por el que se reconocerá a los discípulos: «*En esto* conocerán todos... si sois mis discípulos» (13,35). Esta última construcción se repite a lo largo de la primera epístola en la fórmula «en esto conocemos...» (2,3.5; 3,24; 4,13; 5,12; comp. 4,6) o en otras equivalentes (2,18.29; 3,16.19; 4,2). Siempre se trata de un conocimiento que se obtiene mediante otra cosa, es decir, por criterios que se apoyan sobre la experiencia; no se llega, pues, al conocimiento más que de una forma indirecta. Como cabía esperar, el verbo aquí empleado es siempre γινώσκω, nunca οἶδα [10]. Una constatación análoga puede hacerse para otros textos en que se emplea el verbo: la muchedumbre «supo» que Jesús estaba allí (12,9: conocimiento obtenido por una información); al oír las explicaciones de sus servidores, el oficial real «reconoció» que su hijo había sido curado precisamente en la misma hora en que Jesús le había hablado (4,53: constatación hecha por medio de un testimonio); a continuación de las revelaciones de Jesús le dicen los judíos: «Ahora sabemos que un demonio te posee» (8,52: conclusión sacada del discurso precedente). Más de una vez, γινώσκω está en subjuntivo con ἵνα (10,38; 17,23; 19,4), para señalar que la acción indicada por el verbo principal tiene por objeto *guiar* a los oyentes hacia el conocimiento. En cada uno de estos casos es claramente apreciable este «proceso de adquisición» del conocimiento del que hablaba Lightfoot [11].

Por el contrario, οἶδα se refiere al conocimiento como algo acabado, como un absoluto [12], es decir, considerado en

[10] El mismo uso del verbo con indicación de la fuente de donde viene el conocimiento se encuentra en los sinópticos: (γινώσκειν) ἐν τινί (Lc 24,35); ἀπό τινος (Mc 15,45); ἔκ τινος (Mt 12,33; Lc 6,44); comparar con Mc 5,29 (simple dativo).

[11] LIGHTFOOT, 179: «Involves more or less the idea of a 'process of attainment'».

[12] Expresión frecuentemente empleada por Westcott: «absolute knowledge».

sí mismo en cuanto poseído. Los judíos dicen de Jesús: «¿Cómo conoce las Escrituras sin haber estudiado? (οἶδεν μὴ μεμαθηκώς)» (7,15; exclusión formal de una fuente de conocimiento). En el Nuevo Testamento se encuentra frecuentemente la expresión οἴδαμεν ὅτι para hablar de una cosa universalmente conocida y admitida por todos. San Pablo suele emplearla en forma de interrogación oratoria: (ἢ) οὐκ οἴδατε ὅτι; en el cuarto evangelio se encuentra muchas veces οἴδαμεν ὅτι con el matiz de un conocimiento que se impone (3,2; 4,42; 9,20.24.29.31; 16,30; 21,24; comp. 19,10); a veces, también estas palabras están acompañadas de una cierta insistencia, que hace resaltar la evidencia del conocimiento; por ejemplo, en el caso del ciego de nacimiento: «Si es un pecador, yo no lo sé; lo que yo sé (ἓν οἶδα) es que yo estaba ciego y que ahora veo» (9,25). El matiz está aquí: «pero hay una cosa que yo *sé muy bien*» [13]. Lo mismo resalta cuando el verbo está seguido de un complemento directo: «¿No es éste Jesús, hijo de José, cuyo padre y cuya madre conocemos todos? (οἴδαμεν)» (6,42), lo que significa: «Sobre este punto no hay error posible; nosotros sabemos perfectamente de dónde proviene» (comp. también 18,2.21). El uso de οἶδα con una negación tiene también este carácter absoluto; la respuesta del ciego de nacimiento a los fariseos (οὐκ οἶδα; 9,12) debe traducirse: «Yo no sé nada de eso» [14], mientras que οὐκ ἔγνων significaría: «Yo no he oído nada de eso» o «Yo no me he dado cuenta».

Esta primera serie de observaciones nos proporciona ya una buena base de orientación para el análisis que vamos a emprender ahora sobre los pasajes en los que los dos verbos se refieren directamente al conocimiento religioso.

I. JESÚS

El conocimiento de Cristo viene designado en el cuarto evangelio tanto por γινώσκω como por οἶδα, pero con una marcada preferencia por este último verbo (22 veces contra 12).

[13] Véase lo que decíamos en la nt.9 sobre las expresiones clásicas εὖ οἶδα y σάφα οἶδα. En el cuarto evangelio se vuelve a encontrar el mismo matiz en 8,37: οἶδα ὅτι σπέρμα 'Αβραάμ ἐστε (οἶδα = «Yo sé bien»; «Sí, yo lo sé»).

[14] Igualmente, la respuesta de los padres en 9,21: «Cómo ve él ahora y quién le ha abierto los ojos, nosotros no sabemos nada de esto»; el mismo matiz está subrayado explícitamente en la declaración de Caifás: ὑμεῖς οὐκ οἴδατε οὐδέν (11,49). Véase también 20,2.13.

a) γινώσκω

Cuando se trata claramente de un conocimiento natural, que Jesús ha adquirido por los medios humanos ordinarios, se encuentra siempre γινώσκω (en aoristo). De esta forma, Jesús «conoció» que los fariseos habían sido informados de su actividad (4,1), que el enfermo de Betzatá estaba desde hacía tiempo en ese estado (5,6) [15]; Jesús «comprendió», dada la situación, que tal o cual suceso iba a producirse (6,15; 16,19).

Otras veces, el objeto del conocimiento de Jesús no es ya un hecho exterior, sino los hombres mismos. Pero éste no es todavía un conocimiento divino; San Juan atribuye a Jesús también un conocimiento natural de los hombres. De esta forma, sin duda, hay que entender el texto de 2,24-25: «Jesús no se fiaba de ellos, porque él los conocía a todos (διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας), y no tenía necesidad de que se le informara sobre ninguno; sabía por sí mismo lo que había en el hombre». Frecuentemente, se entienden estas palabras como de un conocimiento sobrenatural; pero el hecho de que Juan emplee dos veces γινώσκω (en vez del οἶδα de otros pasajes, como puede verse más abajo), indica, más bien, que él piensa en una mirada humana, escrutadora y penetrante, de Jesús y en su experiencia; semejante conocimiento no difiere esencialmente del de los otros hombres. El objeto del que se trata en esta ocasión sugiere la misma interpretación: una realidad humana y psicológica, la disposición vacilante de los primeros convertidos. Sin embargo, para el evangelista es evidente que Jesús poseía este conocimiento en un grado superior, porque en el v.25 lo aplica en forma muy general.

En la alegoría del Buen Pastor (10,14.27), Jesús dice por dos veces que él conoce (γινώσκω) a sus ovejas. Tampoco en esta ocasión hay por qué pensar en una mirada divina que penetre el misterio de los discípulos, y que desaliente así toda tentativa de conocimiento recíproco. Se trata de una alegoría —el ejemplo está tomado de la vida cotidiana—, y la reciprocidad del conocimiento está explícitamente subrayada (καὶ γινώσκουσί με τὰ ἐμά; 10,14*b*); se explica, pues, que el

[15] Respecto a 5,6, es, pues, desacertado lo que Barrett, 211, dice: «Jesus no doubt thinks of supernatural knowledge, not inference from observation» (igualmente BULTMANN, 180 n.1). El paralelismo con 4,1 (y 6,15; 16,19) hace más probable que se trate de un conocimiento humano. La duración de la enfermedad es, por lo demás, un detalle puramente físico; no tenía ningún interés para San Juan el señalar a este propósito un conocimiento sobrenatural por parte de Cristo. Jesús habrá sido informado a este respecto durante la conversación (cf. BRAUN, in h.l.).

verbo empleado sea γινώσκω [16]. Se trata de un conocimiento mutuo, como el que existe entre amigos; incluye simpatía recíproca, amor, comunidad de naturaleza [17]. Es a este conocimiento tan humano al que apela Pedro después de la resurrección, en la respuesta a la tercera pregunta de Jesús: πάντα σὺ οἶδας, σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε (21,17). Si οἶδα y γινώσκω están aquí yuxtapuestos, no es, como piensa Barrett, porque los dos verbos sean sinónimos. Por el contrario, hay que notar que el *cambio* de verbo en la tercera respuesta indica un nuevo matiz. Las dos primeras veces, Pedro, seguro de sí (cf. las palabras ναί, κύριε, de los v.15-16, que faltan en la tercera respuesta), apela a la intuición sobrenatural de Cristo; la tercera vez, duda, y se limita a mencionar esta omnisciencia de manera general (πάντα σὺ οἶδας; comp. 16,30); pero en lo que concierne a su propia actitud, no osa ya invocar como prueba de su amor más que los testimonios que él ha podido dar; en este texto, γινώσκεις debe, pues, entenderse con el siguiente matiz: «Tú *has podido constatar,* tú debes saber que yo te amo» [18].

b) οἶδα

Desde el comienzo, el uso del verbo οἶδα nos lleva por otra dirección. Aquí también Westcott ha visto claro. Es οἶδα —verbo que designa el conocimiento absoluto, no adquirido— el que sirve para subrayar que Jesús conoce las cosas

[16] Para el uso de οἶδα en 10,4 cf. nt.33.

[17] Cf. WESTCOTT, 155. Así se explica también que el conocimiento del Padre por parte del Hijo (10,15) en este texto sea expresado por γινώσκω y no por οἶδα, que parecería, a primera vista. más normal (véase 7,29 y 8,55; se usa tres veces οἶδα para el conocimiento que el Hijo tiene del Padre); es que en este caso se trata del conocimiento del Padre y del Hijo; pero no considerado en sí mismo, sino *como modelo de las relaciones humanas,* a saber, de las relaciones de intimidad entre el Buen Pastor y sus ovejas: «Yo conozco a mis ovejas, y mis ovejas me conocen a mí, *como* el Padre me conoce, y yo conozco al Padre». Se trata de la comparación de dos reciprocidades. Juan ha comprendido bien que el conocimiento del Padre y del Hijo no podía ser puesto como ejemplo más que si era presentado con trazos humanos y no con el carácter absoluto y de perfecta interioridad que tendría si fuera expresado con οἶδα, como en 7,29 y 8,55. Un razonamiento semejante tiene validez para 17,25: ἐγὼ δέ σε ἔγνων, en el que extraña este aoristo. Pero aquí también el conocimiento del Padre por parte del Hijo está expresado en comparación con el conocimiento que el mundo habría debido tener de él (ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω). Podría, quizás, añadirse con Westcott: el conocimiento del Hijo que se presenta aquí corresponde al que él ha logrado como hombre durante su vida humana; es según este conocimiento adquirido por Cristo como los hombres son invitados a acoger la revelación. Véase también Mt 11,25-27.

[18] Cf. WESTCOTT, 303: «The knowledge to which he appeals is not only that of divine intuition, but of inmediate observation»; Abbott (122 nota [1624*b*]) comenta excelentemente: «Thou *understandest* (or *feelest,* γινώσκεις) that I still love thee (where the meaning seem to be that the All-knowing must have sympathy enough to understand the sincere though imperfect love of a sinful but penitent creature)».

divinas. Cristo, y sólo él, declara en forma absoluta al hablar de Dios: (ἐγὼ) οἶδα αὐτόν (7,29; 8,55) [19]. El primero de estos textos explica de dónde viene este conocimiento perfecto: «Yo le conozco, porque vengo de junto a él»; Cristo conoce al Padre sin intermediario, por su unión con él, es decir, porque él está en el Padre (17,21.23), porque viene del Padre (16,27; 17,8). Sólo Cristo «sabe» también de dónde ha venido y a dónde va (8,14; comp. 13,4). Habiendo venido para revelar las cosas del cielo, él testimonia las cosas «vistas» (3,11: ὃ οἴδαμεν, paralelo a ὃ ἑωράκαμεν). «Sabe» igualmente que el testimonio del Padre respecto a él es válido (5,32), «sabe» que su Padre le escucha siempre (11,42) y que su mandato es vida eterna (12,50).

Este perfecto conocimiento de Cristo no se extiende solamente a las relaciones con su Padre, sino también a la obra que su Padre le ha encomendado. A decir verdad, en tres pasajes en los que se encuentra οἶδα (6,61.64; 13,11), el objeto del conocimento parece ser un simple hecho exterior conocido por experiencia, lo que requeriría γινώσκω. Sin embargo, en estos tres textos no se trata ya solamente de disposiciones humanas, como en 2,24-25, sino de toma de posición ante la revelación traída por Jesús: la murmuración de los discípulos (6,61), su falta de fe (6,64), el que uno de ellos será un traidor (6,64; 13,11). Todo esto lo «sabía» Jesús (εἰδώς, ᾔδει) con un conocimiento claro y perfecto. No se trata de un descubrimiento que hiciera progresivamente; Juan advierte que Jesús sabía «desde el comienzo» quiénes eran los que no creían (6,64); y no lo sabía por medio de otros, sino «por sí mismo» (6,61). En el milagro de la multiplicación de los panes este claro conocimiento de Jesús está marcadamente puesto de relieve, en contraste con los apuros tan humanos de los discípulos. Si Jesús pregunta a Felipe dónde se podría comprar pan para tanta gente, lo hace para poner a prueba al discípulo, porque «él sabía bien (αὐτός, enfático) lo que iba a hacer» (6,6). Tampoco la traición de Judas ha tomado de sorpresa a Jesús; él conocía perfectamente a los que había escogido (13,18).

Pero, sobre todo, es respecto a la «hora» de Jesús donde se hace resaltar más su conocimiento divino; «sabía» que la

[19] En la epístola, por el contrario, donde se trata más de una vez del conocimiento de Dios que tienen los discípulos, el verbo empleado es siempre γινώσκω. Esta diferencia en el uso del verbo, según que se trate de Cristo o de los discípulos, no puede ser fortuita.

hora había llegado (13,1); lava los pies a los discípulos con pleno conocimiento de «que el Padre lo había puesto todo en sus manos y que él había venido de Dios y volvía a Dios» (13,4); en el momento del prendimiento «sabía todo lo que iba a sucederle» (18,4); en la cruz «sabía» que todo estaba consumado (19,28). Verdaderamente, Jesús realizó la obra de salvación no como una víctima impotente, casi inconsciente de lo que padece, sino con el conocimiento soberano de quien domina los sucesos y los acepta libremente. Se comprende que los discípulos, profundamente impresionados por este conocimiento penetrante, le hayan dicho: «Señor, tú sabes todas las cosas» (21,17); precisamente por este conocimiento divino de Cristo, se sintieron ellos impulsados a creer que él había venido de junto a Dios (16,30).

En el cuadro que San Juan nos presenta del conocimiento de Jesús, es muy digno de notarse que contenga aspectos tan contrastados: por una parte, Cristo posee el conocimiento divino del Verbo, que habla del Padre como testigo ocular y ante cuya mirada no se oculta nada de la obra de salvación; por otra, el cuarto evangelio nos muestra también el conocimiento ordinario del hombre Jesús, que adivina, por simpatía e intuición, los repliegues del corazón humano, o que simplemente es puesto al corriente de los sucesos como cualquier otro hombre. Su conocimiento no es el del «perfecto gnóstico» [20], sino el del Hijo del hombre, el del Verbo hecho carne. Su conocimiento divino está puesto a plena luz; pero su conocimiento humano, experimental, está también claramente afirmado.

II. Los discípulos

Teniendo en cuenta estos textos sobre el conocimiento de Jesús, veamos ahora aquellos en que San Juan nos habla

[20] BULTMANN, *Das Evang. des Joh.* 371: «Jesus ist der volkommene Gnostiker, der um sein Woher und Wohin weiss, für den das Kommen in diese Welt und das Gehen aus ihr nicht rätselhaftes, unbegreifliches Schicksal ist». Mucho más acertada es la observación de Westcott, 24, quien indica que en vano se buscaría en la Escritura cualquier traza de docetismo. Incluso en su conocimiento, Jesús permanece plenamente hombre.

del conocimiento de los discípulos [21]. La distinción entre οἶδα y γινώσκω que hemos establecido anteriormente, vuelve a repetirse aquí también.

a) γινώσκω

En la totalidad de los casos, γινώσκω conserva su sentido fundamental, y deberá traducirse por «reconocer» o «comprender». Los textos dejan ver el *carácter progresivo* de este descubrimiento de Cristo hecho por los discípulos. En el momento de la entrada en Jerusalén, ellos no reconocieron el significado del suceso (οὐκ ἔγνωσαν, 12,16), como tampoco el del lavatorio de los pies en la última cena (13,12.28). Igualmente, cuando Jesús interpela a Felipe sobre el conocimiento que ha adquirido sobre él: «Tanto tiempo hace que estoy con vosotros, ¿y todavía no has llegado a conocerme, Felipe?» (14,9; comp. 14,7*a)* [22]. Solamente más tarde, a partir de la elevación de Cristo en la cruz, sabría que era él (8,28); en la última cena promete a sus discípulos: «En aquel día reconoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí,

[21] Dada la limitación de este estudio, no podemos extendernos sobre el uso de los dos verbos referidos a los judíos y al mundo. Lo esencial puede resumirse en tres observaciones: *a)* γινώσκω designa el conocimiento que los judíos debían *adquirir* sobre Cristo y su revelación; ellos deberían «reconocer» a Jesús como Mesías; Jesús les invita a creer: ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ (10,38; comp. 14,31; 17,23); pero ni ellos ni el mundo «reconocieron» a Jesús como tal (1,10; 17,25), no «comprendieron» su mensaje (3,10; 8,27.43; 10,6), no «llegaron a conocer» al Padre (8,55; 16,3); *b)* cuando el verbo οἶδα es empleado positivamente, teniendo por sujeto a los judíos, se trata siempre de afirmaciones que ellos hacen, proclamando con suficiencia que ellos «saben» en materia religiosa (3,2; 7,27.28; 9,24.29); el carácter *absoluto* del conocimiento, representado por οἶδα, es claramente perceptible; *c)* cuando οἶδα es usado negativamente, el carácter absoluto recae sobre la ignorancia de los judíos con más fuerza que el simple no reconocimiento, expresado por οὐ γινώσκω; excepto en 1,26 y 9,29, es siempre Cristo quien afirma esta completa ignorancia de los judíos: «Vosotros no conocéis al Padre, ni tampoco me conocéis a mí» (7,28; 8,14.19; 15,21; comp. 12,35; 1 Jn 2,11); si en 9,29 (comp. 9,30) los mismos judíos dicen, refiriéndose a Jesús, que ellos «no saben de dónde es», no es por confesar su ignorancia, sino para subrayar que ellos no saben quién puede haber comisionado a Jesús para actuar como actúa; para el evangelista, sin embargo, esta declaración de los judíos es verdadera irónicamente y en un sentido más profundo: «¡No saben de dónde es!» La negación οὐκ οἴδασιν, aplicada a los judíos, sobrepuja, pues, a la expresada por οὐκ ἔγνωσαν αὐτόν; de ésta se deriva aquélla, el *rechazo* de Cristo explica su ceguera, su *total ignorancia.*

[22] Después de su largo contacto con Cristo, ellos habrían debido poseer esta comprensión (ἔγνωκας, perfecto). Notemos las expresiones de 14,7, que muestran claramente que el conocimiento de Cristo es el medio de llegar al conocimiento del Padre: «Si me conocierais (εἰ ἐγνώκατέ με), conoceríais (γνώσεσθε) también al Padre». El texto, desdichadamente, ha sido maltratado. Es preferible la forma prerrecensional (P^{66} S W D^{+} vl): εἰ ἐγνώκατε y no εἰ ἐγνώκειτε; γνώσεσθε y no ἐγνώκειτε ἄν (texto recibido) o ἄν ᾔδειτε (B C* ψ. 33 565); la última lectura parece ser una corrección para evitar la repetición del mismo verbo (LAGRANGE) o una armonización con 8,19. En la lectura que hemos adoptado las palabras de Cristo no son un reproche, sino una promesa que introduce directamente las palabras siguientes (ἀπ᾽ἄρτι γινώσκετε). Una frase muy se-

y yo en vosotros» (14,20; comp. 13,7)[23]. Sin embargo, muy poco antes (14,7) había dicho refiriéndose al Padre: «Ahora habéis aprendido a conocerle (γινώσκετε αὐτόν) y le veis»[24]; el momento del que habla aquí Cristo (ἀπ'ἄρτι) parece referirse a la revelación que acaba de hacerles (14,6) sobre sí mismo; él es el camino que conduce al Padre, y, por tanto, *quien le ve a él, ve al Padre (14,9). En el momento solemne* de la oración sacerdotal, Jesús podrá decir que los discípulos han conocido que él es el enviado del Padre (17,8.25).

El medio por el cual ellos llegan a este conocimiento es la enseñanza de Jesús; se nos ofrece un ejemplo en 15,18 (γινώσκετε..., sabed...). Por parte de los discípulos, la condición requerida es la fe: «Nosotros hemos llegado a creer y a *saber (πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν) que tú eres el Santo* de Dios» (6,69). La fe y el conocimiento no son idénticos; la adhesión más vital de la fe es, en un cierto sentido, anterior, es ella quien conduce al conocimiento[25]. Este es esencial-

mejante se encuentra en la crítica dirigida a los judíos: εἰ ἐμὲ ᾔδειτε, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ᾔδειτε (8,19). Según Bernard, 539, no es posible distinguir entre γινώσκω, de 14,7, y οἶδα, en 8,19. Nosotros creemos, por el contrario, que es posible y conveniente; en un caso (8,19) se trata de los judíos; en el otro, de los discípulos. Respecto a estos últimos, Jesús no emplea nunca la expresión οὐκ οἴδατέ με, fórmula que denota algo de absoluto, de irremediable, por así decirlo; sin embargo, él la aplica normalmente a los judíos (cf. más arriba, nt.21); particularmente, poco antes de nuestro pasaje, en 8,14; la irreal εἴ με ᾔδειτε es equivalente a esta proposición negativa.

[23] En el relato del lavatorio de los pies (13,7) se usan diversos verbos para designar la ininteligencia actual y la comprensión futura prometida a Pedro: ὃ ἐγὼ ποιῶ σὺ οὐκ οἶδας ἄρτι, γνώσῃ δὲ μετὰ ταῦτα. Barrett cree encontrar aquí una nueva prueba de la sinonimia de los dos verbos. El matiz, sin embargo, es apreciable: «De lo que yo hago, tú no entiendes ahora nada»; antes de la resurrección, Pedro no capta absolutamente nada del verdadero sentido de los hechos de Cristo. Pero Jesús le promete: «Lo *comprenderás* (lo descubrirás) más tarde». Para que pudiera aplicarse aquí οἶδα a Pedro, hubiera sido necesario que él poseyera una cierta comunión de vida con Cristo desde este momento. El γινώσκω que se le promete designa un conocimiento que él deberá adquirir progresivamente.

[24] Para esta traducción véase ABEL, *Grammaire* 251 § 55*d*, 1.°

[25] Esta anterioridad de la fe respecto al conocimiento se deduce también de otros indicios: *a)* Según 10,38, la fe hace llegar al conocimiento: «Aunque no me creáis a mí, creed, al menos, a mis obras, para que *lleguéis a conocer* (ἵνα γνῶτε) y *permanezcáis* en el conocimiento (καὶ γινώσκητε) de que el Padre está en mí y yo en el Padre»; los matices propios de los dos tiempos han sido bien apreciados por Abbott (n.1626) y Westcott (161). Subrayemos que el progreso en el conocimiento depende de la fe, que también está presentada no como inicial, sino como una fe prolongada en el tiempo (πιστεύετε, en presente) y no meramente inicial. *b)* Se llega a parecidas conclusiones al examinar las relaciones respectivas que tienen la fe y el conocimiento en relación a la vida eterna; según 6,47 (ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον), la fe es una condición para poseer la vida, pues por medio de la fe se obtiene la vida; por el contrario, el conocimiento es la misma vida, es en lo que consiste ésta: αὕτη ἐστι ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσίν σε (17,3). La fe está, por tanto, siempre en esta misma relación de anterioridad respecto al conocimiento. Es verdad que el orden parece ser el inverso en 17,8: «... las palabras que tú me has dado... ellos las han acogido, y han conocido (ἔγνωσαν) verdaderamente que yo he venido de junto a ti y han creído (ἐπίστευσαν) que eres tú quien me ha enviado». La excepción es sólo aparente: «acoger las palabras» aquí es sinónimo de creer y *precede* a ἔγνωσαν; si ἐπίστευσαν viene todavía después, es como una reiteración de ἔλαβον. El segundo miembro de la frase («y ellos han creído») es paralelo al primero.

mente perfectible y sigue al desarrollo de la misma fe. En 8,32 Jesús explica en qué condiciones se puede progresar en el conocimiento. Después de las revelaciones que les acababa de hacer, muchos judíos comenzaron a creer: «Jesús dijo entonces a estos judíos que habían creído en él: 'Si permanecéis en mi palabra, seréis verdaderamente discípulos míos y conoceréis la verdad'». Este futuro es significativo; la fe inicial que poseían estos judíos no era, pues, suficiente para que se les diera el conocimiento de la verdad. El matiz del futuro γνώσεσθε (después del participio de perfecto πεπιστευκότας) puede traducirse así: «Y penetraréis progresivamente la verdad». La misma idea se repite en el texto paralelo 15,7-8. Jesús se dirige esta vez a los discípulos. Se encuentra aquí la misma condición de 8,32 en forma equivalente: «*Si mis palabras permanecen en vosotros*» (15,7); el resultado de la observancia de esta condición es que los seguidores de Cristo llevarán mucho fruto y *llegarán a ser* sus discípulos (γενήσεσθε, en futuro, como γνώσεσθε en 8,32). Ser verdaderamente discípulo de Cristo es, pues, un ideal que no se realiza más que progresivamente, a medida que se profundiza su palabra por la fe y se penetra más en la verdad de Jesús (cf. 16,13) [26].

Estas observaciones nos permiten captar ahora el matiz exacto de dos textos más importantes en los que Jesús describe este ideal del conocimiento sobrenatural propuesto a los discípulos. El primero pertenece a la alegoría del Buen Pastor: «Yo conozco (γινώσκω) a mis ovejas, y mis ovejas *me conocen a mí* (γινώσκουσι)» (10,14). En sí mismo, el uso del verbo en presente las dos veces podría indicar la simple duración. Pero hay que recordar que, para Juan, la unión con Cristo no es algo pasivo e inerte, sino una realidad vital, y que, según los indicios que acabamos de recoger, parece implicar un verdadero progreso. Está, pues, justificado el concluir con Abbott [27] que, si Juan usa el presente, es precisamente para subrayar este carácter de desarrollo continuo. Queda todavía más claro en el segundo texto: «La vida eterna consiste en que ellos te *conozcan* a ti, único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo» (17,3). En San Juan la vida eterna no es tanto la salvación realizada en el más allá cuanto

[26] La misma idea de crecimiento y de progreso está sugerida por el conocimiento del Espíritu en 14,17: γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῖν μ έ ν ε ι (presente) καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται (futuro). Según Abbott (n.1627), el matiz sería: «pero vosotros crecéis en el conocimiento del Espíritu».

[27] ABBOTT, n.1626-27; cf. ZERWICK, *Analys. philolog. NT graeci* 232, a propósito de Jn 10,38.

el don traído por Cristo y poseído ya aquí abajo. El conocimiento del que habla este texto no es el de la visión cara a cara, sino el de los creyentes: «No consiste tanto en la posesión de un conocimiento acabado como en el esfuerzo de un conocimiento siempre en progreso» [28]. Este carácter de esfuerzo para llegar a un conocimiento surge también del uso de ἵνα; la proposición así introducida es una explicativa, pero que insinúa el esfuerzo a realizar para llegar a la meta [29]. Además, el conocimiento es identificado con la posesión de la vida eterna; este conocimiento no se cumple, pues, solamente en el espíritu, ni tampoco es el que se deriva de una conformidad de nuestra acción con la voluntad de Dios; es un conocimiento unitivo, que no es posible más que en la comunión divina y en la medida en que se vive de ella; implica la participación en la vida de Dios. En esto consiste la vida eterna. San Juan la describe, sobre todo, en su fase terrestre, entre los creyentes, y muestra que es el patrimonio de quienes «permanecen» en la palabra de Jesús [30].

b) οἶδα

Recordemos las conclusiones a las que ya hemos llegado; en general, el verbo οἶδα designa el conocimiento en cuanto poseído, con un marcado acento de certeza absoluta; o también el conocimiento como aprehendido inmediatamente, intuitivo. Abbott decía que este verbo toma fácilmente el matiz de «saberlo todo respecto a algo» [31]. Por nuestra parte, hemos encontrado varios textos en los que este matiz se traduciría perfectamente como «Yo sé muy bien que...» Examinemos en qué medida estos aspectos se aplican al conocimiento de los discípulos en el cuarto evangelio.

Agruparemos los textos en dos series, según su uso negativo o positivo; esta oposición hace resaltar claramente el carácter absoluto del conocimiento que es característico de οἶδα. Antes del bautismo de Jesús, Juan Bautista «no lo conocía» (1,31.33), lo que no significa que Jesús era para él un desconocido, sino que él no lo conocía todavía en su calidad

[28] WESTCOTT, 239; igualmente ABBOTT, n.1627; BERNARD, 561; R. H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel* 297.

[29] ABBOTT, *Johannine Grammar* n.2096: «The effort to know thee».

[30] A propósito del conocimiento descrito en este versículo, el P. Lebreton ha dicho con gran acierto: «Hay que reconocer aquí una posesión total de Dios por el alma, al mismo tiempo que una penetración total del alma por Dios» (*Hist. du dogme de la Trinité* I[6] [Paris 1927] 520) (cit. por H. HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène* 129).

[31] ABBOTT, n.1621: «Know all about».

de Mesías; no poseía todavía la luz de la fe, no había *visto* todavía en él al Elegido de Dios (cf. 1,34). Por esto, se parecía a los judíos, que no tenían la menor idea (οὐκ οἴδατε, 1,26) de la identidad de aquel que se encontraba entre ellos; el papel revelador de la escena del Jordán (cf. 1,31: ἵνα φανερωθῇ) debía precisamente dar a Juan esta visión de fe. Por su parte, la samaritana «no conocía el don de Dios» (4,10); ella no había *captado de ninguna forma* el don divino, el agua viva que Jesús traía. A los discípulos llegados del pueblo con provisiones Jesús les indica: «Yo tengo para comer un alimento que vosotros (enfático) no conocéis» (ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, 4,32; comp. 4,22). En ambos casos es el tema joaneo de la falta de comprensión; ni la mujer ni los discípulos han captado interiormente las realidades espirituales, enigmáticamente designadas bajo los símbolos del agua y del alimento; es la ocasión para que Jesús les explique su significado.

En 14,5 está bien expresada esta especie de incapacidad humana para penetrar los misterios divinos. A Jesús, que había dicho a los discípulos que ellos conocían el camino hacia el lugar a donde él iba, Tomás le replicó: «Señor, no sabemos a dónde vas; ¿cómo podemos conocer el camino?» [32] Igualmente, cuando Jesús dice: «Todavía un poco, y vosotros me veréis», los discípulos respondieron: «¿Qué quiere decir este 'poco'? No sabemos lo que él quiere decirnos» (16,18). Si Juan hubiera usado aquí οὐ γινώσκομεν, el matiz de esfuerzo habría quedado subrayado: «No llegamos a comprender»; pero los términos οὐκ οἴδαμεν denotan una ignorancia más total, una confesión de impotencia.

El tema de la ininteligencia de los discípulos reaparece en 20,9 a propósito de la Escritura: οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι. Hemos dicho anteriormente que este tema se expresaba también con οὐ γινώσκειν; pero el acento cargaba, en este caso, sobre el hecho de que, a pesar del tiempo relativamente largo pasado con Jesús, los discípulos no habían llegado a descubrir el sentido de muchos de sus hechos y palabras. El v.20,9, con οἶδα, tiene algo más radical, como para indicar que ellos no habían *comprendido* todavía nada de la Escritura. Este aspecto de ausencia de visión interior, de comunión, resalta todavía más claramente en dos textos en los que se dice que los discípulos

[32] Estas palabras vienen como respuesta a lo que Jesús había dicho: οἴδατε τὴν ὁδόν («Vosotros *sabéis bien* cuál es el camino»); pero la respuesta de Tomás muestra claramente que él *no había entendido* lo que Jesús quería decir.

vieron a Jesús, pero «sin *saber* que era él» (20,14; 21,4). Con γινώσκω, el matiz habría sido que ellos no le *reconocieron;* οὐκ εἰδέναι indica, una vez más, algo más profundo en su desconocimiento: ellos no sospecharon que era Jesús. Este fue el caso de María Magdalena, entregada por completo a su dolor (20,14), y el de los discípulos en el lago de Tiberíades (21,4).

Abordemos con otro texto de esta última escena la serie de textos en los que οἶδα se emplea positivamente; este v.21,12 muestra admirablemente el uso joaneo de este verbo. Después que los discípulos reconocieron al Maestro y descendieron a la orilla, Jesús les invitó a desayunar. «Ninguno de los discípulos osaba preguntarle (ἐξετάσαι): '¿Quién eres tú?', sabiendo bien (εἰδότες) que era el Señor». Ellos lo sabían ahora con certeza, intuitivamente, como Juan, el primero, lo supo de golpe en la barca cuando gritó: «¡Es el Señor!» [33]

En otros textos, οἶδα no tiene tan claramente este carácter de conocimiento intuitivo, pero se presenta al menos como una certeza absoluta, inquebrantable, firmemente poseída. Tal es la actitud de Marta, que afirma su fe en la resurrección: «Sé que resucitará (Lázaro) en la resurrección del último día» (11,24); y justamente antes: «Yo sé que todo lo que pidas a Dios, Dios te lo concederá» (11,22). La misma convicción de fe resuena en los textos en que οἶδα se aplica a la verdad de un testimonio. En 19,35 se dice del discípulo que vio brotar el agua y la sangre del costado de Jesús en el Calvario: «El que lo ha visto da testimonio de ello..., y él *sabe* que dice la verdad»; su testimonio no recae sobre el detalle físico que él ha visto junto a la cruz, sino sobre el sentido simbólico que toma este detalle en la obra de salvación; este significado y este simbolismo sólo los percibe él posteriormente, en la vida sacramental de la Iglesia; así, pues, la convicción que él expresa al dar este testimonio no es la mera certeza de un testigo ocular que está seguro de lo que ha visto; dentro del plano religioso, se trata, más bien, de la convicción del testigo, seguro de su fe. La misma observación

[33] Se puede relacionar este caso con el texto, cargado de sentido, de 10,4: «Las ovejas siguen (ἀκολουθεῖ) al Buen Pastor, porque ellas conocen (οἴδασιν) su voz». El sentido de este último verbo no es que ellas reconozcan su voz. Estas palabras deben explicar que las ovejas «sigan» al Buen Pastor, que «escuchen» su voz, actitudes que definen precisamente al perfecto discípulo. En el v.4 el verbo οἴδασιν denota algo intuitivo, que provoca la reacción espontánea, inmediata. Al oír la voz del Pastor las ovejas saben con certeza: «¡Es él!», y le siguen. Inversamente, en el v.5, las palabras οὐκ οἴδασιν τῶν ἀλλοτρίων τὴν φωνὴν matizan que entre estos extraños y las ovejas no hay nada en común; ellas huyen instintivamente.

puede hacerse respecto a los otros casos en que οἶδα se refiere a la veracidad del testimonio; así en 21,24, en el que los discípulos expresan su certeza, sacada de la experiencia cristiana, de que el testimonio consignado en el Evangelio es verídico [34].

En resumen, si el verbo οἶδα, empleado negativamente, expresa una ignorancia radical —la ausencia de la comunión interior que sería necesaria para una «captación» del objeto—, por su parte, el uso positivo del verbo pone muy de relieve el aspecto inmediato y directo del conocimiento, su carácter más psicológico, más vivido, más *experimental;* éste puede ser la certeza interior, fulgurante, de la mirada intuitiva que ha «visto» su objeto, o bien, más simplemente, la firme convicción que posee el creyente sobre el valor de los testimonios que están en la base de su fe.

Queda, pues, claro que, para el conocimiento de Cristo y el de sus discípulos, San Juan distingue, en forma muy consciente, dos tipos de conocimiento, expresados, respectivamente, por los verbos γινώσκω y οἶδα. En lo que se refiere a Cristo, esta diferencia nos ha permitido lanzar una mirada al misterio de su persona, en el que se encuentran Dios y el hombre. En cuanto al conocimiento que tienen los discípulos, se caracteriza también por una dualidad de aspectos. Γινώσκω designa el proceso de adquisición del conocimiento; para señalar la falta de comprensión de los apóstoles, οὐκ ἔγνωσαν quiere decir que ellos no llegan a comprender los hechos o las palabras de Jesús; empleado positivamente, el verbo denota el descubrimiento progresivo de la verdad a medida que se profundiza la propia fe y se «permanece» siempre más intensamente en la palabra de Jesús; porque es por el desarrollo del «conocimiento» de la verdad y de Jesús como los creyentes en él llegan a ser verdaderamente discípulos suyos. Οἶδα designa, más bien, una realidad humana y psicológica; se refiere menos al mismo conocimiento que a su carácter de toma de conciencia, de certeza poseída; unas veces, intuición; otras, firme convicción de fe, se caracteriza siempre por algo de total y de absoluto.

San Juan usa un vocabulario muy preciso. Puesto que el tema del conocimiento tiene tanta importancia en su obra y el autor lo expresa con dos términos diferenciados, sería reprobable menospreciar estos respectivos matices mediante los cuales él, ciertamente, ha querido distinguirlos.

[34] Igualmente, todavía en 3 Jn 12, donde Juan apela a la experiencia personal de Gayo respecto a la conducta de Demetrio.

XIII. CRISTO COMO FIGURA DE REVELACION SEGUN SAN JUAN *

El título de este capítulo: «Cristo, figura de revelación», está tomado del libro de H. Urs von Balthasar *La gloire et la croix* [1]. Expresa perfectamente el tema que nos proponemos desarrollar: Jesús como centro de la revelación según San Juan. En efecto, cada autor del Nuevo Testamento tiene una síntesis teológica personal, y, por tanto, también una idea central, a partir de la cual considera la persona y la obra de Jesucristo. En Pablo, al menos en las grandes epístolas, la cristología está centrada, sobre todo, sobre el misterio de la muerte y de la resurrección de Jesús, mientras que las epístolas de la prisión consideran preferentemente el misterio del Cristo celeste y de su influencia sobre la Iglesia. La síntesis joanea está construida, más bien, en torno al tema de la encarnación y de la revelación que se nos hace en Cristo; en Jesús, el Verbo hecho carne, se manifiesta a nosotros la gloria del Hijo unigénito y de sus relaciones con el Padre.

Un índice de la importancia que tiene para San Juan la idea de la revelación nos viene dado por su mismo vocabulario. Es verdad que en San Juan no se encuentran los términos *revelar* ni *revelación* (ἀποκαλύπτειν, ἀποκάλυψις), muy ligados al género apocalíptico: éste no es el género literario del cuarto evangelio. Pero Juan usa con insistencia otro verbo que contiene el concepto de revelación: *manifestar* (φανεροῦν) [2], que significa, sustancialmente, hacer visible lo que era invisible; esto expresa admirablemente la teología joanea de la encarnación. Además, y hay que subrayarlo, casi todas las grandes nociones teológicas de Juan están en estrecha relación con la idea de revelación; éstas son [3]: mandamiento (11), palabra (dicho) (12), testimonio (14), signo (17), gloria (18), luz (23), nombre (25), verdad (25), palabra (40). Y a

* «Révélation de Dieu et langage des hommes», en *Cogitatio fidei* 63 (Éditions du Cerf, Paris 1972) 51-75.

[1] H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la croix*. I: *Apparition:* Théologie 61 (1965) c.4: «La figure de révélation»; c.5: «Le Christ, centre de la figure de révélation».

[2] Nueve veces en el evangelio y nueve veces en la primera epístola; en los sinópticos sólo se encuentra en Marcos (tres veces): en 4,22 y en dos versículos de la conclusión tardía, no marciana (16,12.14). Cf., a propósito de este término, BULTMANN-LÜHRMANN, φανερόω: ThWb 9,4-6.

[3] Los indicamos según el orden creciente de frecuencia en el evangelio (esta frecuencia se indica entre paréntesis).

éstas hay que añadir los verbos: testimoniar (33), hablar (59), y también los que describen el comportamiento necesario para la acogida de la revelación: ver o contemplar [4], oír (58), conocer (γινώσκειν 56; εἰδέναι 85), creer (98).

¿Cuál es la nota más característica de la teología joanea de la revelación? La revelación en Juan no debe entenderse a la manera de los docetas o de los gnósticos: como una transmisión esotérica, como un mensaje secreto venido del cielo, sin ninguna conexión con la historia de la salvación. Jesús-Revelador no es simplemente, como dicen algunos, un dios que camina por la tierra, sin una verdadera encarnación [5]. La teología joanea no sigue ni siquiera el esquema apocalíptico, en el cual la revelación es una comunicación de los secretos divinos transmitida en el decurso de una visión celestial. En la teología joanea la revelación se cumple en la encarnación del Verbo [6]; tiene, por tanto, un carácter eminentemente histórico, concreto y personal: el Verbo eterno del Padre, venido en carne, es portador de la revelación divina; desde este momento, el hombre Jesús es para los creyentes el sacramento visible de la vida divina, el lugar teológico en el cual entran ellos en contacto con toda la revelación; conocer la revelación significa conocer el misterio, la verdad, de Jesús [7].

Por esta razón comenzaremos nuestro análisis considerando lo que Juan nos dice del hombre Jesús; en la segunda parte examinaremos más particularmente tres temas esenciales en los que se expresa la idea de revelación: la luz, la verdad, la palabra; finalmente, en la tercera parte nos preguntaremos en qué modo, según San Juan, puede el hombre abrirse a la revelación: es invitado a ver, a oír, a creer.

[4] Para esta noción tan importante Juan usa cuatro verbos distintos: βλέπειν (17), θεᾶσθαι (6), θεωρεῖν (24), ὁρᾶν (31). Cf. C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de saint Jean:* Analecta Gregoriana 159 (Roma 1967).

[5] Es prácticamente lo que dice E. KÄSEMANN, *Jesu letzer Wille nach Johannes 17* (Tübingen 1966) (ver sobre todo p.22 y 29). La diferencia entre la concepción cristiana y la concepción gnóstica de la revelación ha sido muy bien analizada por N. BROX, *Offenbarung-gnostisch und christlich:* StiZt 182 (1968) 105-17.

[6] D. Mollat (*Saint Jean:* Bible de Jérusalem [Paris [2]1960] 16) caracteriza así la teología de San Juan: «El misterio de la encarnación dirige todo su pensamiento».

[7] Esta síntesis joanea es particularmente valiosa en los actuales esfuerzos de renovación de la cristología; hoy se trata de elaborar una cristología que no sea ya fundamentalmente «descendente» como antes, sino que parta «de abajo», del Jesús de la historia, del hombre Jesús. Cf. R. MICHIELS, *Incarnation. Le rapport entre la foi en Dieu et sa révélation dans le Christ:* LumVit 25 (1970) 459-87. Lamentablemente, los esfuerzos realizados en este sentido no logran siempre poner de manifiesto el aspecto absolutamente único y el contenido trascendente de lo que nos ha sido revelado en Jesucristo. Sobre este punto las indicaciones del cuarto evangelio son de suma importancia. Algunas tendencias nuevas en cristología han sido analizadas por J. GALOT, *Tentativi di una nuova cristologia:* La Civiltà Cattolica (1970) III 484-94.

I. El misterio del hombre Jesús

La importancia primordial del hombre Jesús en la economía de la revelación tal como Juan la presenta ha sido puesta de relieve por H. Urs von Balthasar en una página excelente: «El hombre Jesús, en su visibilidad, no es un signo que nos remitiría a un Cristo de la fe invisible, concepción que se tiñe de un catolicismo platonizante o, al contrario, de un protestantismo criticista. Aquel que, según los datos de la Biblia, es la imagen y la expresión de Dios, es el Hombre-Dios indivisible: hombre, en la medida en que Dios resplandece en él; Dios, en la medida en que él aparece en el hombre Jesús» [8].

En los evangelistas sinópticos el término *hombre* le es aplicado a Jesús durante la vida pública solamente en la negación de Pedro [9]: «Yo no conozco a ese hombre» (Mt 26,72.74; Mc 14,71). En este contexto es evidente que la palabra *hombre* no evidencia todavía ninguna reflexión teológica. En el cuarto evangelio, sin embargo, el término se repite con insistencia [10], la mayor parte de las veces para dejar entrever el misterio de «este hombre»; progresivamente, esta definición dejó aparecer diversas implicaciones teológicas, que alcanzan la máxima concentración en el *Ecce Homo* de la pasión.

Las dos primeras aplicaciones de Jesús ponen el acento, sobre todo, en el misterio de este hombre. Después del diálogo de la samaritana con Jesús, que se le había dado a conocer como Mesías (4,25-26), la mujer volvió a su casa corriendo y dijo a los de su ciudad: «Venid a ver *un hombre* que me ha dicho todo lo que yo he hecho. ¿Será éste, acaso, el *Cristo?* Ellos salieron de la ciudad y venían hacia él» (4,29). En este primer texto, «un hombre» significa simplemente «alguien». Sin embargo, este hombre se ha manifestado como un profeta (4,19). Por esto se plantea inmediatamente la pregunta fundamental: ¿Quién es Jesús? Es significativo el que, desde este primer texto, la expresión «un hombre» vaya

[8] H. Urs von Balthasar, o.c., 369.

[9] Se lo encuentra también con un sentido neutro en Mt 11,19 (= Lc 7,34) y en Lc 23,4.6.14. En la muerte de Jesús, por el contrario, la palabra se repite en la confesión de fe del centurión: «Verdaderamente *este hombre* era Hijo de Dios» (Mc 15,39; cf. el texto paralelo de Lc 23,47); aquí el término tiene una resonancia más teológica y se acerca sensiblemente al uso joaneo. Hay que notar que allí Marcos aplica a Cristo la expresión οὗτος ὁ ἄνθρωπος (la misma que usa Juan en 7,46 y en 11,47) y la une a υἱὸς θεοῦ; por el contrario, en 14,21, donde habla de Judas en contraposición con el Hijo del hombre, dice: ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.

[10] He aquí la lista de estos textos: 4,29; 5,12; 7,46; 8,40; 9,11.16.24; 10,33; 11,47.50; 16,21; 18,14.17.29; 19,5. Puede consultarse sobre este tema el penetrante estudio de D. Mollat, *Introduction à l'étude de la christologie de saint Jean* (curso multicopiado) (Roma 1970), 17-31: «Le thème de Jésus Anthropos chez saint Jean».

unida al título de «Mesías», y, por tanto, a la gran esperanza religiosa del pueblo judío. Juan agrega que la gente de Samaria «venía hacia él», una de las expresiones joaneas para describir el acceso a la fe (cf. en 6,35 el paralelismo entre «el que viene a mí» y «el que cree en mí»; véase también 6,45-47; 10,41-42); al final del relato, el evangelista precisa que «fueron muchos los que creyeron por su palabra» (4,41). Jesús, todavía un desconocido poco antes, se ha manifestado progresivamente como un profeta (v.19), como el Mesías (v.25-26.29) y como el Salvador del mundo (v.42); a este título invita a los hombres a la fe (v.21).

El enigma que plantea Jesús queda subrayado todavía mejor en el segundo texto. Los judíos preguntan al enfermo curado en la piscina de Betzatá: «*¿Quién es el hombre* que te ha dicho: 'Toma (tu camilla) y camina'?» «Pero el que había sido sanado no sabía *quién era*» (5,12-13). Esta preocupación de saber quién es Jesús es característica del cuarto evangelio. Ya, al comienzo del diálogo con la samaritana, Jesús había dicho a la mujer: «Si tú supieses... *quién es* el que te dice: 'Dame de beber'...» (4,10). La misma pregunta será hecha por los judíos tras las primeras revelaciones de Jesús con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos (8,25), y de nuevo por la muchedumbre tras la revelación de la exaltación del Hijo del hombre (12,34). En la controversia que siguió a la curación del paralítico de Jerusalén, la respuesta a esta pregunta está dada por el mismo Jesús, que se da a conocer entonces como el Hijo de Dios (5,19-26); y en una discreta alusión a Dan 7,13-14 se presenta como el que ha sido constituido juez supremo como «Hijo del hombre» (5,27) [11]. Encontramos expresada de nuevo la paradoja de la encarnación en esta última revelación: si Jesús ha recibido del Padre los poderes trascendentes de Juez escatológico, es precisamente en su calidad de *hombre*.

En la primera parte de la gran revelación pública en el templo de Jerusalén (c.7-10), la palabra *hombre* sirve dos veces para destacar el extraordinario poder de la palabra de Jesús y su misión reveladora: «Jamás *un hombre* ha hablado como este *hombre*» (7,46), declaran los guardas del templo ante los fariseos; y el mismo Jesús, después de haber anunciado la liberación por medio de la verdad (8,32), dice a los

[11] En otro pasaje la expresión lleva doble artículo: «el Hijo del hombre» (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου); la fórmula indeterminada «(un) hijo de hombre» (υἱὸς ἀνθρώπου), usada en 5,27, no es todavía un título; subraya más claramente el contacto del pasaje con el texto de los LXX en Dan 7,13-14 (ὡς υἱὸς ἀνθρώπου).

judíos: «Vosotros queréis matarme a mí, *un hombre* que os digo la verdad que he escuchado de Dios» (8,40). Jesús se presenta al mundo (7,4) como el Revelador por excelencia: la verdad de Dios llega a nosotros en el hombre Jesús.

El relato de la curación del ciego de nacimiento, que algunos autores consideran como el centro del cuarto evangelio [12], es precisamente el texto que describe mejor el descubrimiento progresivo del misterio de Jesús. Primeramente, esta simple constatación: «*El hombre que se llama Jesús* ha hecho lodo, me lo ha aplicado sobre los ojos y me ha dicho: 'Ve a lavarte a Siloé'» (9,11). La continuación del relato aporta una notable progresión en los títulos atribuidos a Jesús: «Es un profeta», dirá en seguida a los fariseos el hombre sanado (v.17). Más adelante, el evangelista le atribuye el título mesiánico de «Cristo» (v.22); y en su última réplica a los fariseos el ciego declara con muy buen sentido: «Si *este hombre* [13] no viniese de Dios, no podría hacer nada» (v.33). Expulsado de la sinagoga, encuentra a Jesús, que le pregunta: «¿Crees tú en el Hijo del hombre?» (v.35); a lo que el ciego responde con una profesión de fe: «'Creo, Señor', y se prosternó delante de él» (v.38). Una inclusión literaria pone de relieve el itinerario recorrido por el ciego entre su primera declaración sobre aquel que para él era todavía un desconocido, «*el hombre* que se llama Jesús», y el título trascendente que le da ahora: «*el Hijo del hombre*» [14]. Es el tránsito del judaísmo al cristianismo, de la ceguera espiritual a la visión de la fe.

La última aplicación del término *hombre* a Jesús dentro de la revelación pública de los c.7-10, es como el punto de llegada de los desarrollos precedentes. Jesús ha declarado: «El Padre y yo somos uno» (10,30). Para los judíos es una blasfemia: «Tú, que eres solamente *un hombre,* te haces Dios» (v.33). Para Juan, por el contrario, estas palabras constituyen la cumbre de la revelación. Volvemos a encontrar aquí, aunque con vocabulario distinto, la teología del prólogo (1,14-

[12] J. WILLEMSE, *Het vierde evangelie. Een onderzoek naar zijn structuur* (Hilversum-Antwerpen 1965) 314-17.

[13] Nótese el vigoroso contraste que establece Juan entre los dos sustantivos: εἰ μὴ ἦν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος (es verdad que las palabras ὁ ἄνθρωπος son críticamente dudosas, y podrían haber sido introducidas por la influencia del v.16, en el que se encuentra el mismo giro; pero ahora están atestiguadas por P^{66}). Esta fortísima oposición prepara la fórmula de los judíos en su acusación contra Jesús en 10,33: «Tú que sólo eres *un hombre,* te haces *Dios*».

[14] La Vulgata, con algunos manuscritos, sustituye aquí «el Hijo del hombre» con «el Hijo de Dios», al parecer erróneamente, como demuestra la inclusión entre el v.11 y el v.35: el «hombre» Jesús es «el Hijo del hombre». Señalemos además que a la progresión de títulos atribuidos a Jesús corresponde una progresión paralela, pero en sentido contrario, en la ceguera de los fariseos: «*Ese hombre* no viene de Dios» (v.16); «*ese hombre* es un pecador» (v.14); «*aquél* no sabemos de dónde es» (v.29).

18); en *un hombre,* Jesús, está presente entre nosotros el mismo *Dios.*

A partir del c.11 el término ἄνθρωπος se aplica todavía más de una vez a Jesús, ya en relación inmediata con su pasión y muerte. Reunidos en consejo, los sumos sacerdotes y los fariseos se preocupan: «*Este hombre* realiza muchos signos» (11,47). Caifás, en calidad de sumo sacerdote aquel año, declara: «Es mejor que *un solo hombre* muera por el pueblo y que no perezca toda la nación» (11,50; cf. 18,14). Según el plan divino, puesto de manifiesto por estas palabras proféticas, Jesús debía morir «para congregar en la unidad a los hijos de Dios dispersos» (11,52). Cristo, alzado sobre la cruz como un rey sobre su trono, atraería a sí a todos los hombres (12,32), llegando a ser de esta forma «el signo de la salvación» (Sab 16,6; cf. Jn 3,14-17) para todos.

Ahora se comprende la excepcional importancia que adquiere en San Juan la escena del *Ecce Homo* (19,4-7). Esta viene inmediatamente después de la coronación de espinas (19,1-3), que es el episodio central de todo el relato joaneo de la pasión [15]. Las palabras «¡He aquí *el hombre!*» (19,5) son dirigidas por Pilato a los judíos en el momento en que les presenta a Jesús «con la corona de espinas y el manto de púrpura», es decir, revestido de las insignias de la realeza; para el evangelista, parecen evocar la visión de Dan 7,13-14, en la que se confiere el juicio y la dominación universal a un hijo de hombre. En efecto, el significado de esta escena está sugerido por el evangelista al establecer un paralelo con la del Lithóstrotos, en la que Pilato, después de haber hecho sentar a Jesús en tribunal [16], declara: «¡He aquí vuestro rey!» (19,13). El hombre Jesús, presentado a los judíos en su debilidad e impotencia, es en realidad su juez supremo y al mismo tiempo su rey mesiánico.

El análisis de todos estos textos pone ya en evidencia un aspecto fundamental de la teología joanea de la revelación. Esta concepción es muy distinta de la que nos presentan Bultmann y Käsemann. Para Juan la revelación mesiánica se cumple *en el hombre Jesús;* para nosotros éste representa el lugar teológico de la presencia de Dios; su carne es el templo

[15] El episodio del pretorio (18,28-19,16*a*) es la tercera de las cinco secciones de la pasión en San Juan; este episodio está dividido, a su vez, en siete cuadros, entre los cuales el cuarto es precisamente la coronación de espinas. Ver el capítulo *La pasión según San Juan;* también A. JANSSENS DE VAREBEKE, *La structure des scènes du récit de la passion en Joh 18-19:* ETL 38 (1962) 504-22.

[16] Justamente en este sentido transitivo parece deba entenderse el verbo ἐκάθισεν en Jn 19,13. Hemos tratado de demostrarlo en el capítulo *Jesús, Rey y Juez según Jn 19,13.*

de esta presencia. Por esto se trata de escrutar el misterio de este hombre; a lo largo de todo el evangelio somos invitados a descubrir en él progresivamente al Mesías, al Rey de Israel, al Juez escatológico, al Hijo del hombre, al Hijo de Dios.

II. Tres temas de revelación aplicados a Jesús

Aunque el hombre Jesús es para nosotros el mediador de la revelación, sin embargo, la palabra *hombre* en sí misma, ciertamente, no implica la idea de revelación. Consideremos ahora los tres temas más importantes en los que se expresa esta teología joanea.

1. La luz del mundo

La metáfora de la luz se encuentra en casi todas las religiones del Próximo Oriente antiguo. Es importante precisar a qué sustrato corresponde su uso en San Juan, porque de la solución de este problema depende, en parte, la interpretación de los textos.

1. En el ambiente griego y helenístico la luz designaba el ser mismo de Dios (o de la divinidad), en cuanto inteligencia e inteligibilidad suprema. Dídimo el Ciego, en su comentario de 1 Jn 1,5 («Dios es luz»), daba esta explicación, típicamente platónica: «Dios es verdaderamente luz, la luz inteligible y eterna; porque nada sensible permanece para siempre. A esta luz se contraponen las tinieblas, es decir, la ignorancia y las malas costumbres» [17].

En la tradición bíblica y judía la metáfora de la luz está utilizada en modo menos abstracto. Se aplica a la Ley, a la palabra de Dios que ilumina el camino del hombre en su recorrido hacia Dios: «El precepto es una lámpara, y la Ley una luz, y las admoniciones que instruyen son el camino de la vida» (Prov 6,23; cf. Sab 18,4; Sal 119,105). Estos textos pretenden enseñar cómo la revelación divina ilumina toda la existencia humana.

Los textos de Qumrân insisten más decisivamente sobre la idea de revelación: «De la fuente de su conocimiento ha hecho brotar la luz que me ilumina... y la luz de mi corazón percibe el misterio futuro» (1 QS 11,3-4).

[17] Cf. F. ZOEPFL, *Didymi Alexandrini in epistolas catholicas brevis enarratio:* NtAbh IV 1 (Münster i. W. 1914) 40-41.

El Nuevo Testamento acentúa todavía más esta idea, pero indicando ahora el contenido cristiano de la revelación: «Dios, que ha dicho: 'Del fondo de las tinieblas brille la luz', es el que ha fulgurado en nuestros corazones para hacer resplandecer *el conocimiento de la gloria de Dios sobre el rostro de Cristo»* (2 Cor 4,6). Para Pablo esta luz de la revelación no es otra cosa que «la manifestación de la verdad», es decir, «la palabra de Dios» (4,2), «el Evangelio» (4,3). Los mismos temas se repiten en la epístola a los Efesios: «¡Dígnese el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, concederos un espíritu de sabiduría y de *revelación* que os lo haga conocer verdaderamente! Que *ilumine los ojos de vuestro corazón* para que comprendáis cuál es la esperanza a la que os llama, qué tesoros de gloria os reserva su herencia entre los santos y qué extraordinaria grandeza posee para nosotros los creyentes su poder, según el vigor de su fuerza desplegada por él *en la persona de Cristo»* (Ef 1,17-20). La revelación está ya claramente ligada a la persona misma de Jesucristo.

2. En los escritos joaneos el sentido cristológico de la luz de la revelación pasa de golpe a primer plano. En la primera epístola es verdad que Juan dice que «Dios es luz» (1 Jn 1,5), pero es para hacer comprender que Dios se ha revelado en su Hijo Jesucristo: «La vida eterna que estaba vuelta hacia el Padre... se ha manifestado a nosotros» (1,2).

Ya en el prólogo del evangelio Juan afirma solemnemente: «El era la luz verdadera que ilumina a todo hombre» (Jn 1,9). Y el mismo Jesús declara públicamente en la fiesta de los Tabernáculos: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no caminará en las tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida» (8,12). Como en otro tiempo Moisés en el desierto, «Jesús es el guía del pueblo de Dios hacia la vida» [18].

Pero Jesús, en mucho mayor grado que el caudillo de Israel, está en situación de conducirnos a la verdadera vida, a la vida divina, porque él mismo es «de allá arriba» (8,23) y ha sido enviado por el Padre (8,18.26.29); como Dios mismo, puede declarar: «Yo soy» (8,24.28); conocer a Jesús significa, pues, conocer al Padre (8,19).

En el episodio del ciego de nacimiento Jesús repite la afirmación de 8,12: «Mientras que estoy en el mundo soy la luz del mundo» (9,5). Al curar a este ciego y posibilitarle ver la luz del día demuestra Jesús, simbólicamente, ser la luz del mundo (9,39). El ciego sanado constituye un ejemplo para todos, porque, al confesar su fe en el Hijo del hombre, se

[18] D. MOLLAT, nota a Jn 8,12 en la *Bible de Jérusalem* (ed. en fascículos).

presenta como el primer creyente. Como demuestra claramente esta página del cuarto evangelio, el contenido de la revelación traída por Jesús es su propio misterio; para los hombres se trata de descubrir progresivamente quién es Jesús.

Este misterio es precisamente el de su filiación divina: «la luz venida al mundo» (3,19) es el Hijo de Dios, enviado al mundo «para que el mundo sea salvado por él» (3,17). Por esto, Jesús proclama en el discurso final de la vida pública: «Yo, la luz, he venido al mundo para que todo el que crea en mí no permanezca en las tinieblas» (12,46). Ahora sabemos que la verdadera fe en Jesús implica la fe en su Padre: «El que cree en mí, no es en mí en quien cree, sino en el que me ha enviado; y el que me ve, ve a aquel que me ha enviado» (12,44-45).

En definitiva, ¿qué es, pues, la luz de la revelación? Es la revelación de la comunión entre el Padre y su Hijo Jesucristo (cf. 1 Jn 1,3), revelación destinada a hacernos entrar también en esta misma comunión. Justamente por esto, Juan puede hablar de ella como de una revelación del amor (1 Jn 2,8-9); la fórmula «Dios es luz», contenida en el comienzo de la primera epístola (1,5), vuelve a ser tomada y explicada un poco más adelante en la célebre definición: «Dios es amor» (4,8.16). Para el creyente «permanecer en la luz» se traducirá, pues, en una actitud concreta: la de «amar a su hermano» (2,10).

2. La verdad

1. Para la reflexión filosófica la palabra *verdad* define el objeto mismo de la búsqueda del espíritu; por esto, el término se encuentra en todas las culturas y en todas las épocas de la historia del pensamiento. Este concepto tiene una función particularmente importante en los filósofos griegos, de los que somos herederos. Nada de extraño, pues, si con frecuencia se ha buscado en esta tradición filosófica el sustrato del concepto joaneo de *verdad*. Para los griegos lo verdadero se identifica con el ser, con lo real en cuanto es conocido por el espíritu; en el dualismo platónico la verdad se convierte en la realidad suprema, la del mundo de las ideas, de lo divino. Por ello, la tradición filosófica y teológica derivada de los griegos ha transmitido este principio fundamental: «La verdad es Dios» [19]. Si el término hubiese sido usado en este

[19] GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés* II 19: PG 44,332C; igualmente, MÁXIMO EL CONFESOR, *Mystagogia* 5: PG 91, 976C-977A.

sentido en Jn 14,6, donde Jesús declara ser «la verdad», tendríamos una afirmación decisiva de su divinidad [20].

Pero un riguroso análisis del vocabulario de San Juan demuestra que el término *verdad*, en el evangelio y en las epístolas, debe relacionarse, más bien, con la tradición judía de la apocalíptica y de los escritos sapienciales [21]. En este ambiente la verdad sirve para indicar la comunicación de los secretos divinos, la revelación de los misterios. Se lee, por ejemplo, en Dan 10,21: «Yo te desvelaré (LXX: ὑποδείξω; Teodoción: ἀναγγελῶ) lo que está encerrado en el libro de verdad», el libro celeste en el que está escrito el plan salvífico de Dios. En los textos de Qumrân, *verdad* y *misterio* son términos equivalentes: «Quiero alabarte, Señor, porque me has dado la inteligencia de *tu verdad* y me has dado a conocer *tus maravillosos misterios»* (1 QH 8,26-27).

San Pablo aplica el término al mensaje del Evangelio (Gál 2,5.14: «la verdad del Evangelio»); para él «la palabra de verdad» no es más que «el Evangelio de la salvación» (Ef 1,13; cf. Col 1,15; 2 Tim 2,15.18; 1 Tim 3,15). Por su parte, San Juan usa la palabra en un sentido más directamente cristológico; llama verdad a la revelación definitiva cumplida en Jesucristo.

2. Los diversos textos del cuarto evangelio en los que el término es aplicado a Cristo muestran que él es propiamente su sentido fundamental. Según Jn 5,33, Juan Bautista «ha dado testimonio de la verdad», ha dado a conocer la persona de Jesús (cf. 5,34 y 3,26). Esta frase condensa en pocas palabras todo lo que el evangelista había dicho en 1,19-34 sobre el testimonio del Precursor; éste declaraba: «He venido a bautizar con agua para que él se manifieste a Israel» (1,31); «He visto y atestiguado que él es el Hijo de Dios» (1,34) [22]. La verdad de la que Juan Bautista es testigo es la revelación mesiánica, cumplida en Jesús; en Jesús, el Precursor muestra a Israel al Mesías, al Cordero de Dios, al Rey de Israel, al Hijo de Dios (cf. 1,49).

En el proceso ante Pilato, Jesús se aplica a sí mismo la fórmula anteriormente usada para el Bautista. Al procurador que le pregunta si es verdaderamente rey responde Jesús con

[20] Así ha sido interpretado frecuentemente este versículo en la antigüedad, sobre todo en la época de la controversia antiarriana. Hemos citado diversos textos patrísticos en el capítulo *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida* (sobre todo en el planteamiento del problema y en sus notas respectivas).

[21] Cf. *L'arrière-fond du thème johannique de vérité:* Studia evangelica; TU 73 (Berlín 1959) 277-94; *La verità in San Giovanni:* San Giovanni: «Atti della XVII Settimana biblica» (Brescia 1964) 123-44.

[22] Var.: «El Elegido de Dios».

esta expresión enigmática: «Yo he nacido y he venido al mundo para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad escucha mi voz» (18,37). A primera vista, los dos testimonios son idénticos. Si fuese así, el testimonio de Jesús no haría más que prolongar el del Precursor y de otros profetas. Sin embargo, lo distingue una diferencia esencial: Juan Bautista no era la luz, sino el «testigo de la luz» (1,8), daba testimonio «para que todos creyeran por medio de él» (1,7); su objetivo no era provocar la fe en él, sino *en otro,* a quien él descubría a Israel como Mesías e Hijo de Dios (1,31-34). Jesús, por el contrario, da testimonio de *sí mismo* (5,31; 8,13-14.18); a su testimonio se une el de las Escrituras (5,39), el de sus obras (5,38), el del mismo Padre (5,31-32.37) y el del Espíritu de verdad (15,26). Estos diversos testimonios tienen un único fin: que los hombres vengan a Jesús (5,40) y crean en su palabra (5,47).

La declaración de Jesús ante Pilato significa, por tanto, que toda su misión se concentra en este testimonio prestado a la verdad, en esta *revelación* y en esta llamada a la fe; pero, a diferencia del Bautista, Jesús lleva esta revelación en sí mismo. Apolinar de Laodicea ha dado una excelente explicación de esta declaración de Jesús «Veritatem vocat *suam hominibus manifestationem ut per cognitionem sui ipsius salutem eis largiatur»* [23]. ¿Cómo puede ser esta declaración el fundamento de la realeza de Jesús? Lo explica el final del versículo: «Todo el que es de la verdad escucha mi voz». Jesús trae a los hombres la verdad, la revelación; pero, para que llegue a ser verdaderamente rey, los hombres tienen que creer en él y «ser de la verdad», deben dejarse penetrar y transformar por el mensaje de Jesús, y llegar a ser así totalmente dóciles ante él. Así, Cristo es rey gracias a su verdad; su reino es un *regnum veritatis* [24].

Esta idea de que la verdad es traída por Jesús había sido ya anunciada desde el prólogo para caracterizar su obra y su persona. La Ley y la verdad están allí presentes como las dos grandes etapas de la economía de la revelación: «La Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia de la *verdad* nos ha llegado a través de Jesucristo» (1,17). El doble paralelismo de

[23] Texto cit. en B. CORDERIUS, *Catena Patrum graecorum in sanctum Ioannem* (Antverpiae 1630) 430 (la traducción latina es nuestra).

[24] Según la expresión del prefacio de la misa de Cristo Rey.—Observemos todavía que esta revelación, para San Juan, culmina en la cruz; por esto, el tema de la realeza asume tal amplitud en el relato joaneo de la pasión (cf. 18,36-37; 19,1-5; 19,13-15), particularmente en la escena del Calvario (19,19-22): cuando es alzado sobre el trono de la cruz, Jesús atrae a sí a todos los hombres (cf. 12,32).

este versículo —«*Ley*-verdad», «*gracia*-verdad»— aclara aquí el significado de la palabra *verdad;* no designa el ser eterno de Dios presente en Jesucristo (que sería el sentido griego del término), sino el *don* (χάρις) que se nos hace de la revelación completa y definitiva; esta revelación supera, llevándola a la perfección, a la que se nos dio en tiempos de la Ley (νόμος) de Moisés; la revelación mesiánica se cumple en la persona misma de Jesucristo. Nadie ha visto nunca a Dios, puntualiza Juan. Jesús nos trae la verdad, porque él, «el Hijo unigénito, vuelto hacia el seno del Padre, él fue la revelación» (1,18) [25].

Podemos abordar ahora el texto fundamental, la declaración de Jesús en la última cena: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (14,6) [26]. Con frecuencia, también aquí se ha interpretado la palabra *verdad* en el sentido griego y hasta platónico: Jesús sería la verdad en cuanto Logos, en cuanto expresión eterna del Padre; por tanto, aquí se revelaría su divinidad [27]; por esta razón, nuestro versículo ha sido utilizado como argumento decisivo en la polémica antiarriana [28]. En nuestros días, todavía muchos autores interpretan el versículo, poco más o menos, de este modo; baste citar aquí los nombres de V. Taylor, C. H. Dodd, R. Bultmann, K. Rahner y R. Guardini [29].

Pero, contrariamente a esta tradición platónica y agustiniana, Juan nunca define a Dios mismo o al Logos como *la Verdad.* Para él, sólo el hombre Jesús es la Verdad, en cuanto revelador perfecto y plenitud de la revelación. El análisis de Jn 14,6 permite verlo todavía mejor: la relación entre los tres términos no es el de un medio («el camino») hacia un fin («la verdad y la vida»), como si Jesús fuera para los hombres el

[25] Traduciendo ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός como «vuelto hacia el seno del Padre», tratamos de dar toda la fuerza de la preposición utilizada por el evangelista; véase nuestro artículo *L'emploi dynamique de* εἰς *dans S. Jean et ses incidences théologiques:* Bib 43 (1962) 366-87. Juan describe aquí al hombre Jesús como «el Hijo único vuelto hacia el seno del Padre»; y concluye: «Fue, *él,* la revelación» (1,18*b*), porque esta vida filial de *Jesús* en su vida terrena era la imagen y la manifestación de la vida divina del *Verbo eterno* «vuelto hacia Dios» (1,1-2). Empleando la misma metáfora («vuelto hacia»), aplicada a Jesús y al Verbo, Juan nos hace entrar, por el rodeo de la Encarnación, en el corazón mismo de las relaciones trinitarias: la filiación divina del hombre Jesús es la revelación de la vida filial del Verbo en Dios, es decir, del acto vital por el que el Verbo «se mueve eternamente hacia el Padre» (H. URS VON BALTHASAR).

[26] Para una exégesis pormenorizada véase el estudio citado en la nt.20.

[27] Esta era la exégesis de Clemente de Alejandría y de Orígenes; en Occidente la encontramos en San Agustín, Beda y Santo Tomás de Aquino; cf. art. cit., 108-109.

[28] Véase, por ejemplo, M. VITORINO, *Adv. Arium* I 43: «Quomodo dicit Salvator: 'Ego sum veritas'?... Si... veritas Deus, veritas Filius, sicuti ipse Filius dicit, et vere dicit, ὁμοούσιον Deus et Filius».

[29] Cf. art. cit., 110-12, y nt.12-16. Se encontrarán allí muchas referencias a los autores modernos que adoptan esta interpretación.

mediador hacia la verdad y la vida divina [30]. La palabra principal aquí es la primera: Jesús es para nosotros *el Camino* hacia el Padre. Los otros dos términos son su explicación: si Jesús puede conducir a los hombres hacia el Padre, es por el hecho de ser la Verdad, de traerles en sí mismo la revelación del Padre y de la propia vida de Hijo unigénito del Padre [31]; la misma vida divina está presente en él; dándose a conocer, nos hace partícipes de esta vida, y así nos hace entrar en la comunión del Padre y del Hijo.

En Jn 14,6 la palabra *verdad* expresa, pues, ante todo, la función reveladora del Verbo encarnado. Su sentido, sin embargo, no es exclusivamente funcional. Jesús no viene solamente a *proclamar* la verdad; él *es la Verdad* [32]. Esta Verdad que es Jesús es la revelación que trae en sí mismo, revelación del misterio propio y de su trascendencia: en el hombre Jesús, en el Hijo unigénito vuelto hacia el seno del Padre, se manifiesta a nosotros el Verbo de Dios. Como ha afirmado con gran acierto M. Zundel, «la verdad-persona... se nos manifiesta... como la luz de una presencia» [33].

3. La palabra de Jesús y Jesús Palabra

El carácter central del tema de la revelación en el cuarto evangelio permite prever la importancia que tomarán en él los discursos de Jesús y, en general, el vocabulario de la palabra (λόγος, ῥῆμα, λέγειν, λαλεῖν). Si Jesús se presenta en él como revelador, no es, como piensa Bultmann, para afirmar simplemente el hecho de esta revelación, sin que sea posible indicar su contenido [34]. El análisis del tema de la palabra nos permitirá precisar su objeto, siempre sobre el trazado de las consideraciones anteriores sobre la luz y sobre la verdad.

a) *La palabra de Jesús.*—Primera constatación: Jesús habla con mucha frecuencia de *su* palabra (ὁ ἐμὸς λόγος). Este

[30] Como pensaba San Agustín: «Homo Christus via tua est, Deus Christus patria tua est. Patria nostra, veritas et vita; via nostra, *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*» (*Serm.* 95,57; cf. G. MORIN, *S. Aug. Sermones post Maurinos reperti:* Miscellanea Agostiniana I [Roma 1930] 344.22-24).

[31] SAN IRENEO lo había comprendido perfectamente: «Filius revelat agnitionem Patris per suam manifestationem. Agnitio enim Patris est Filii manifestatio» (*Adv. Haer.* IV 6,3); cf. también SANTO TOMÁS: «Dominus Iesus Christus... viam veritatis in seipso demonstravit» (*Summa Theol.* III, prol.).

[32] Cf. SAN JERÓNIMO, *In Ephes.* 4,21: PL 26,507A (538): «In nullo Patriarcharum, in nullo Prophetarum, in nullo Apostolorum veritas fuit, nisi in solo Iesu. Alii enim ex parte cognoscebant, et ex parte prophetabant, et per speculum in aenigmate videbant (1 Cor 13). In solo Iesu veritas Dei apparuit, quae loquitur confidenter: Ego sum veritas (Jn 14,6)».

[33] M. ZUNDEL, *Dialogue avec la Vérité* (Paris 1964) 165.

[34] R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen [4]1961) 418 y 420.

modo de expresarse, en comparación con el lenguaje de los profetas y de los apóstoles, es sorprendente. Se lo encuentra ya en los sinópticos; por ejemplo, en Mc 8,38: «El que se avergonzare de *mí* y de *mi palabra,* ... el Hijo del hombre, a su vez, se avergonzará de él». El texto pone en paralelismo los dos complementos «de mí» y «de mi palabra», hasta casi identificarlos [35]. La misma insistencia sobre la palabra *de Jesús* vuelve a encontrarse en el cuarto evangelio: «Si permanecéis en *mi palabra,* seréis verdaderamente discípulos míos; entonces conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres» (8,31-32). Permanecer en la palabra de Jesús es el medio para llegar a ser *discípulo suyo* y descubrir la verdad, es decir, *el misterio de su persona* [36]. Esta verdad libera al hombre; por medio de la palabra de verdad, es el Hijo mismo quien libera (Jn 8,36). Pero esta liberación tiene también un carácter esencialmente positivo: no es otra cosa que la posibilidad ofrecida a los creyentes de entrar en la vida misma de Jesús, el Hijo de Dios, y de participar en su comunión con el Padre. Un hecho es cierto: en el cuarto evangelio «el tema de la palabra se refiere completamente a la persona de Jesús» [37]; su palabra no es meramente un mensaje que él proclame, sino que revela algo del misterio de la persona para posibilitar a los discípulos entrar en comunión con él.

Otra constatación: la palabra que Jesús proclama nos orienta directamente al Padre, porque es la palabra *del Padre.* En la oración sacerdotal Jesús dice al Padre: «He dado a conocer *tu nombre* a los hombres... ellos han conservado *tu palabra*» (17,6); «Les he entregado *tu palabra*» (17,14); «Tu palabra *es verdad*» (17,17). La revelación aportada por Jesús a los hombres proviene del Padre; su palabra nos revela al Padre.

Otros textos van todavía más allá; establecen una identi-

[35] La expresión de Marcos «a mí y a mis palabras» está repetida por Lucas (9,26); no existe ningún paralelo en Mateo (cf. 16,26).

[36] La misma insistencia sobre la palabra de Jesús en los versículos siguientes: «*Mi palabra* no penetra en vosotros» (8,37); «Vosotros no podéis acoger *mi palabra*» (v.43); «Si alguno conserva *mi palabra...*» (v.51). Esta invitación a acoger su palabra es una invitación a la fe en él («Vosotros *no me creéis*» v.45).

[37] J. GIBLET, *La théologie johannique du Logos,* en la obra escrita en colaboración *La parole de Dieu en Jésus-Christ* (1961) 85-119 (cf. 101); cf. C. M. MARTINI, *Osservazioni sulla teologia della predicazione nell'opera giovannea:* San Giovanni. Actas de la XVII Semana Bíblica (Brescia 1964) 111-22: «Se chiediamo agli scritti giovannei quali sono queste 'parole' da ascoltare e da conservare, questo 'discorso' che viene testimoniato e nel quale occorre rimanere, vediamo come tutto si referisce costantemente alla persona di Gesù e alla fede in lui. Gesù è in definitiva per san Giovanni l'oggetto del discorso del Padre e della sua testimonianza, la parola da ascoltare e in cui rimanere, e la fede in lui costituisce, insieme con l'amore fraterno, l'unico precetto da osservare» (119).

dad entre la palabra de Jesús y la palabra del Padre: «*Yo no he hablado por mí mismo,* sino el Padre, que me ha enviado, él mismo me ha ordenado lo que debía decir y comunicar... Las palabras que digo es el Padre quien me manda decirlas» (12,49-50); y todavía: «Mi doctrina no es *mía,* sino de aquel que me ha enviado» (7,16); «La palabra que oís no es mía; *es la palabra de aquel que me ha enviado»* (14,24). La palabra de Jesús no es más que la palabra del Padre: recibida íntegramente, es transmitida íntegramente; nos hace, pues, descubrir, a un mismo tiempo, al Padre, de quien proviene, y al Hijo, que nos la revela, identificándose con ella. Es la idea que ha expresado San Agustín en un texto incomparable (en el que comenta Jn 7,16): «¿Qué es, pues, la doctrina del Padre sino la Palabra del Padre? Cristo mismo es la doctrina del Padre, ya que él es la Palabra del Padre. Pero, puesto que la palabra no puede ser de ninguno, sino de alguien, él se denominó a sí mismo como doctrina *suya* y como *no suya,* porque es la Palabra del Padre. Pues ¿qué hay tan tuyo como tú mismo y qué hay tan no tuyo como tú, si lo que tú eres es de otro?» [38]

Queda, sin embargo, que en ningún pasaje del cuarto evangelio se autodefine Jesús como *la* Palabra del Padre. Esta identificación, subyacente a los textos, ha sido formulada y explicada por San Juan solamente en dos prólogos (el del evangelio y el de la primera epístola) como punto de llegada de su reflexión teológica.

b) *Jesús Palabra: el Logos personal.*—Sobre el problema del Logos joaneo existe una abundante literatura. Es inútil repetir aquí todas las discusiones sobre el origen del término o sobre el problema de llegar a saber si Juan ha utilizado un himno primitivo en la composición del prólogo [39]. Basta que subrayemos el hecho de que el sustrato principal del título Logos debe buscarse con toda probabilidad en la literatura sapiencial y en la reflexión cristiana primitiva sobre «la palabra» de Jesús. Entonces, el significado que hay que atribuir a la fórmula ὁ Λόγος en Jn 1,1 resulta claro: «Este nombre significa 'la Palabra' y designa a Jesús como revelador del Padre» [40].

[38] *In Ioh.* 29,3: «Quae est ergo doctrina Patris, nisi Verbum Patris? Ipse ergo Christus doctrina Patris, si Verbum Patris. Sed quia Verbum non potest esse nullius, sed alicuius: et *suam* doctrinam dixit, seipsum; et *non suam,* quia Patris est Verbum. Quid enim tam tuum quam tu? et quid tam non tuum quam tu, si alicuius est quod es?» (PL 35,1628).

[39] Para el conjunto de las cuestiones concernientes al prólogo véase la obra de A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile. Étude de théologie johannique* (Paris 1968).

[40] D. MOLLAT, en la *Bible de Jérusalem* (ed. en fasc.) (Paris ^{2}1960) nota *b* a Jn 1,1.

El título «Verbo» (= Palabra), sin embargo, no sirve únicamente para indicar la función reveladora de Jesús; se aplica también a Cristo en Dios, en su relación con el Padre [41]. Juan no dice solamente que Cristo es «el Verbo», sino «el Verbo *vuelto hacia* (πρός) Dios» (Jn 1,1), «la Vida *vuelta hacia* (πρός) *el Padre*» (1 Jn 1,2) [42]. Estos versículos son importantes, no sólo para la teología de las relaciones trinitarias, sino también para la concepción de la revelación típica de San Juan. En efecto, hay que preguntarse aquí de dónde ha sacado el autor estas expresiones. Su carácter imprevisto, insólito, nos obliga a plantearnos el interrogante. En la práctica la respuesta no puede dejar paso a la duda; estos aspectos extraños son el resultado de una experiencia del evangelista, el punto de llegada de una larga reflexión sobre el misterio de Jesús. Lo que había hecho impacto en el discípulo predilecto era el hecho de que Jesús hablase siempre del Padre; él era el enviado del Padre, venía de junto al Padre, hacía siempre la voluntad del Padre, decía solamente lo que había oído del Padre, estaba siempre en el Padre, retornaba al Padre... El, el Hijo, hablaba siempre del Padre. Tratando de condensar en alguna fórmula suficientemente densa lo que le había impresionado en Jesús, Juan lo define «la Palabra vuelta hacia Dios», «el Hijo unigénito vuelto hacia el seno del Padre». En el hombre Jesús había percibido el misterio de su persona; del nivel de la experiencia humana, se eleva así hasta el plano trascendente de la vida en Dios. En el hombre Jesús había descubierto progresivamente la vida del Hijo de Dios y lo que constituía su secreto: la relación con el Padre.

IV. El acceso del hombre a la revelación de Jesús

1. No se puede hablar del tema de la revelación en San Juan sin decir una palabra sobre el modo como nos llega la revelación. La verdad, como decíamos, está presente en la obra y en la persona de Jesús. Es lo que se puede llamar la revelación objetiva. Pero es necesario que esta verdad sea acogida y asimilada por el hombre; sin esto no tiene valor. Este trabajo de interiorización de la verdad es obra del Espíritu Santo; en efecto, por medio de él, la verdad de Jesús

[41] Cf. K. WENNEMER, *Theologie des «Wortes» im Johannesevangelium. Das innere Verhältnis des verkündigten logos Theou zum persönlichen Logos:* Scholastik 38 (1963) 1-17.
[42] Sobre esta traducción véase más arriba nt.25.

entra en la vida de los creyentes para transformarla. Así se explica la expresión de 1 Jn 5,6: «Es el Espíritu quien da testimonio, porque el Espíritu es la Verdad». Juan, que había referido en el evangelio las palabras de Jesús: «Yo soy la verdad» (14,6), expone aquí a los cristianos la doctrina que la complementa: «El Espíritu es la verdad». El significado de estas palabras no es que el Espíritu aporte una nueva verdad, distinta de la de Jesús; toda su función, por el contrario, es la de ser el testigo de Jesús para con los creyentes, de hacer penetrar en los corazones su verdad, de profundizar su fe en él. Ya lo había dicho el mismo Jesús en la última cena: «El Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo, recordándoos *todo lo que yo os he dicho*» (Jn 14,26); la función del Espíritu Santo será el refrescar la memoria de la enseñanza de Jesús para dar a los discípulos una comprensión espiritual de la misma; de este modo, «(los) conducirá hacia la plenitud de la verdad» (16,13).

El Espíritu, pues, por así decirlo, está únicamente al servicio de Jesús. Su función es esencial, pero consiste en conducir a los hombres hacia Jesús, en abrirles hacia su verdad. La revelación, en el sentido en que la entiende San Juan, es, por tanto, obra de Jesús y obra del Espíritu al mismo tiempo. Integramente presente en Jesús, sin embargo, sólo puede sernos interiorizada por medio del Espíritu. Su actividad es tan necesaria como la acción reveladora del mismo Jesús. No se los puede separar. El P. H. de Lubac lo ha formulado con una expresión muy lograda: «Hay dos maneras igualmente mortales de separar a Cristo de su Espíritu: fantaseando un reino del Espíritu que conduzca más allá de Cristo, o imaginando un Cristo que nos deje siempre más acá del Espíritu» [43].

2. Si la revelación está íntegramente presente en Jesús, los hombres podrán recibirla y asimilarla sólo con desarrollar todas sus facultades de *acogida* ante Jesús; su palabra, sus milagros, su testimonio, su verdad [44].

Juan indica los dos modos esenciales en que los hombres acogen a Cristo y su mensaje; ante todo, son invitados a «ver» y a «contemplar» los signos de Jesús, sus hechos, su

[43] H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, en *Théologie* 42 p.2.ª t.1 (Paris 1961) 558.

[44] Nótese la importancia del verbo λαμβάνειν para describir la «acogida» que los hombres deparan a Cristo; tiene como objeto: el testimonio de Jesús (Jn 3,11.32.33), sus palabras (12,48; 17,8), al mismo Jesús (1,12; 5,43; 13,20). En cada uno de estos casos el verbo no significa simplemente «recibir», que designaría una actitud meramente pasiva, sino «acoger». Cf. DELLING, λαμβάνω: ThWb IV, 6.

misma persona; mirando y contemplando a Jesús, son conducidos progresivamente a la fe, y llegan así a descubrir en él al Hijo, y en el Hijo al Padre (Jn 6,40; 12,45; 14,9) [45]. Pero la mirada puesta en Jesús llegará a ser una contemplación de fe sólo si está acompañada de una disposición a «escuchar» su palabra, que es, al mismo tiempo, la palabra del Padre: «Todo aquel que se ha sometido a la doctrina del Padre (literalmente: todo el que ha escuchado al Padre: πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ Πατρός) y se ha dejado instruir, viene a mí» (6,45) [46].

3. Por medio de estas dos actitudes fundamentales ante el hombre Jesús, aquellos a los que él se dirige se abren progresivamente a la revelación que les proclama (Jn 8,40) y que representa en sí mismo (1,17; 14,6); esto es lo que el evangelista llama «hacer la verdad» (3,21). Expresión típica de Juan en el Nuevo Testamento, y que no significa ya, como en el Antiguo Testamento o en el judaísmo, «conformar la propia conducta a la verdad» (cf., por ejemplo, en la Biblia griega, Gén 47,39; Tob 4,6; 13,6), sino que describe, antes de eso, «la obra de la fe» (Jn 6,69), es decir, el camino hacia la fe en Jesús, el proceso mediante el cual se esfuerza uno por acoger y «*hacer suya* la verdad» [47].

Después de esta primera acogida del mensaje, el hombre debe permanecer en la palabra de Jesús (8,31) y actuar de modo que sus palabras permanezcan en él (15,7); así llegará a ser progresivamente discípulo de Jesús (8,31; 15,8) y llegará verdaderamente a «conocer la verdad» (8,32), a descubrir el misterio de Cristo y de su relación con el Padre.

El creyente, por tanto, debe esforzarse por «ser de la verdad» (18,37; 1 Jn 3,19), por estar habitualmente bajo la in-

[45] He aquí los principales estudios sobre el «ver» joaneo: O. CULLMANN, εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν. *La vie de Jésus, objet de la «vue» et de la «foi» d'après le quatrième Évangile*, en *Aux sources de la tradition chrétienne:* Mélanges... M. Goguel (Neuchâtel-Paris 1950) 52-61; M. MICHAELIS, ὁράω, en ThWb 5 (1954) 315-81 (cf. 362-65: «Das Johanneische Sehen»); B. LINDARS, *The Fourth Gospel an Act of Contemplation*, en *Studies in the Fourth Gospel* (London 1957) 23-35; G. L. PHILLIPS, *Faith and Vision in the Fourth Gospel*, ibid., 83-96; H. WENZ, *Sehen und Glauben bei Johannes:* TheolZeit 17 (1961) 17-25; F. MUSSNER, *Die Johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus:* Quaestiones disputatae 28 (1965); C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de saint Jean:* Analecta Gregoriana 159 (Roma 1967).

[46] El uso de ἀκούειν en San Juan, poco menos importante que el del verbo «ver» (cf. nt.4), ha sido hasta ahora poco estudiado; recientemente, J. Kaufmann lo ha hecho objeto de su tesis (todavía no publicada) *Der Begriff des Hörens im Johannesevangelium. Ein Beitrag zum Verständnis der joh. Offenbarungstheologie* (Roma 1969). Cf. también J. M. CASABÓ, *La teología moral en San Juan* (Madrid 1970) 89-94: «Oír».

[47] La expresión reaparece una segunda vez en los escritos joaneos en 1 Jn 1,6; en este contexto eclesial mantiene el significado de asimilación de la verdad, pero con mayor insistencia en los frutos de la verdad: la comunión con Dios y la caridad cristiana.

fluencia de la verdad que permanece en él (2 Jn 2), para llegar a ser un hombre nacido del Espíritu (Jn 3,6-8). Sostenido por esta fuente interior de la verdad, el discípulo vivirá toda la propia vida cristiana como una vida «en la verdad»; se esforzará *por «caminar en la verdad»* (2 Jn 4; 3 Jn 3-4), practicando el precepto del amor (2 Jn 6) para que toda su existencia se desarrolle «en la verdad y en el amor» (2 Jn 3); amará a sus hermanos «en la verdad» (2 Jn 1; 3 Jn 1) gracias a la *fuerza de la verdad que lleva en sí. Su oración será una adoración* al Padre «en el Espíritu y en la Verdad» (Jn 4,23.24): una oración filial que se practica en la verdad de Jesús, en comunión con Jesús, el Hijo de Dios [48].

Permaneciendo fielmente en la palabra de Jesús, el creyente será liberado por la verdad (8,32), será liberado, por el mismo Hijo, de la esclavitud del diablo y de su pecado de incredulidad (8,34), llegando a ser discípulo de Jesús y permaneciendo «en la casa» del Padre (cf. 8,35). La liberación por medio de la verdad le consentirá vivir cada vez más plenamente la propia vocación cristiana auténtica, la propia vocación de hijo de Dios. Este es también el significado de la oración de Jesús por los discípulos en la última cena: ruega al Padre que ellos, como él, sean santificados «en la verdad» (17,17.19), permaneciendo en el nombre del Padre que les ha sido revelado (17,11).

La revelación cristiana transmitida por Jesús, la verdad que él nos trae, encuentra así su definitivo cumplimiento en la vida filial de los hijos de Dios, en su comunión con la vida misma del Padre y de su Hijo Jesucristo (cf. 1 Jn 1,3).

CONCLUSIÓN

Lo expuesto hasta aquí sobre la concepción joanea de la revelación puede aportar elementos de respuesta a la actual problemática sobre la idea de revelación.

1. Un primer problema surge de la interpretación de Bultmann sobre la revelación. Hemos recordado más arriba [49] la famosa declaración del profesor de Marburg, según la cual Jesús, el Revelador por excelencia, no nos revela nada, *fuera del simple Dass de su existencia y de su función revela-*

[48] Cf. el comentario de Ruperto de Deutz: «Adorabitis, inquit, Patrem, Spiritum adoptionis filiorum ab ipso percipientes... Patrem enim in Spiritu adorare quid est, nisi Spiritum adoptionis filiorum accepisse in quo clamamus: Abba, Pater (Rom 8)?» (PL 169,363B).

[49] Ver más arriba nt. 34 (y texto correspondiente).

dora, el hecho mismo de su existencia escatológica; el *Was* y el *Wie* de su mensaje no interesarían a la fe cristiana y quedarían, además, fuera de nuestro alcance. Prácticamente, la revelación aportada por Jesús queda, pues, vacía de contenido. Una interpretación tan paradójica es comprensible sólo si se tiene presente que, para Bultmann, todos los apelativos que muestran en Jesús «una manifestación de lo trascendente al mundo de nuestros objetos» [50] y que describen su obra como una misión de salvación (Hijo de Dios, Señor, Salvador, etc.) deben ser rechazados como mitología.

La respuesta a esta postura extrema ha sido emitida ya por varios autores, y en particular muy recientemente por L. Malevez en un agudo artículo [51]. Preguntémonos ante todo cómo es posible que la existencia de Jesús represente para nosotros el acontecimiento escatológico —cosa que Bultmann admite— si no conocemos nada de su personalidad. El evangelio de Juan nos aporta aquí una explicación decisiva: el objeto específico de la revelación del hombre Jesús es precisamente el misterio de su persona, el hecho de que él, el Hijo de Dios, viva en una relación única con el Padre y nos invite a participar en su vida filial. Por esto, la cristología está en el centro de la teología joanea, mientras que en la teología de Bultmann queda prácticamente eliminada, y es sustituida por una antropología y una soteriología.

2. La teología joanea de la revelación nos permite también comprender en qué sentido puede aceptarse la exigencia bultmaniana de una interpretación existencial [52]. Según Bultmann, la revelación no nos aporta ninguna verdad objetiva sobre Dios o sobre Cristo; me revela a mí mismo, en mi existencia personal de hombre pecador y justificado; hablar de Dios o de Cristo significa, por tanto, hablar de la existencia humana en su relación con Dios. Ciertamente, un aspecto de esta concepción puede y debe ser considerado válido: si Dios se revela a nosotros en Jesucristo, es en función del misterio de la salvación; ninguna salvación le es ofrecida al hombre como una doctrina nueva que no afecte a su destino. Toda revelación es salvífica. Pero ciertamente que de aquí no se sigue que esta revelación no nos haga conocer nada obje-

[50] Cf. L. MALEVEZ, *Jésus de l'histoire et interprétation du kérygme:* NTR 91 (1969) 785-808 (cf. 795).

[51] Ver el artículo citado en la nota precedente.

[52] Véase H. BOUILLARD, *Bultmann et la théologie catholique,* en *Le Christ envoyé de Dieu.* Session des professeurs d'apologétique (Nantes 1961). «Bulletin du Comité des Études (Compagnia di S. Sulpizio)» 35, oct.-dic. 1961, 433-48; cf. 440-42: «L'interprétation existentiale».

tivo sobre el misterio de Dios y de Cristo. Porque la salvación, para San Juan, consiste en la posesión de la vida eterna (Jn 3,16-17; 10,9-10), en la participación en la misma vida del Hijo de Dios (1,12; 1 Jn 5,12). Así, pues, ésta debe ser algo real, y es necesario que de algún modo pueda ser conocida por los hombres. La realidad misma de la salvación quedaría reducida a nada si tuviéramos que negar la realidad objetiva de la filiación divina de Jesús, de la que él mismo nos invita a participar.

3. Falta por decir una última palabra a propósito de un problema teológico suscitado por el P. H. Bouillard: la cuestión de la relación entre la revelación objetiva y la revelación subjetiva. La revelación, observaba él, es, a un tiempo, exterior e interior; sólo en el acto de fe llega a ser efectiva. En esto San Juan también puede ayudarnos a hacer la síntesis. Pero antes tratemos de analizar más de cerca el problema.

Es innegable que la teología de antes ha pecado por exceso de objetivismo. Hablaba casi exclusivamente de revelaciones como de una realidad histórica y exterior; cerrada con la muerte del último apóstol, permanecería allí, bajo nuestros ojos, como un dato objetivo, casi como un conjunto de verdades reveladas que la Iglesia debería transmitir fielmente y que los creyentes aceptarían en la fe. La idea de una interiorización de la revelación en la vida de los creyentes no encontraba cabida en los tratados *De revelatione.*

La corriente existencialista contemporánea hace correr el peligro opuesto: afirma que la revelación tiene lugar solamente en la decisión existencial del creyente. Bultmann considera únicamente el significado que la revelación reviste para el cristiano hoy, y olvida o elimina su contenido objetivo, lo que ha sido revelado en la obra y en la persona de Jesús.

La teología joanea de la revelación nos invita a hacer la síntesis entre el aspecto objetivo y el aspecto subjetivo de la revelación. Para Juan la verdad es, ante todo, Cristo (Jn 14,6); pero es también el Espíritu, pues también él es llamado la Verdad (1 Jn 5,6). La verdad cristiana, pues, no es solamente el dato objetivo de la automanifestación de Jesús; es también su asimilación y su actualización en la Iglesia, bajo la acción del Espíritu. Según San Juan, la verdad cristiana, en el sentido completo del término, comprende, pues, tanto el dato objetivo de la revelación de Jesús como el aspecto subjetivo de su asimilación por parte del creyente. Esta asimilación se cumple por medio de una progresiva interiorización de la palabra de Jesús (cf. Jn 8,37).

Constatamos para cada uno de los tres problemas que hemos recordado que la teología joanea de la revelación proporciona importantes elementos para una solución matizada. Se habrá podido observar, como decíamos al comienzo, que la idea de revelación es fundamental para San Juan, que él ha sabido hacer de ella una teología profunda y equilibrada al mismo tiempo.

INDICE BIBLICO

ANTIGUO TESTAMENTO

NUEVO TESTAMENTO

ESCRITOS JUDIOS Y JUDEOCRISTIANOS